

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
DEPARTAMENTO DE DIREITO**

CHARLES BRAGA ALVES

**DIAGNÓSTICOS DE CAPTURA E VIAS DE FUGA EM GIORGIO AGAMBEN:
A DUPLA CONDIÇÃO DA INOPEROSIDADE PERANTE A MÁQUINA
ECONÔMICO-GOVERNAMENTAL**

Florianópolis

2017

Charles Braga Alves

**DIAGNÓSTICOS DE CAPTURA E VIAS DE FUGA EM GIORGIO AGAMBEN:
A DUPLA CONDIÇÃO DA INOPEROSIDADE PERANTE A MÁQUINA
ECONÔMICO-GOVERNAMENTAL**

Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em
Direito do Centro de Ciências Jurídicas da
Universidade Federal de Santa Catarina como
requisito parcial para a obtenção do título de
Bacharel em Direito.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Jeanine Nicolazzi Philippi.

Florianópolis

2017



Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Ciências Jurídicas
COORDENADORIA DO CURSO DE DIREITO

TERMO DE RESPONSABILIDADE PELO INEDITISMO DO TCC E
ORIENTAÇÃO IDEOLÓGICA

Aluno: Charles Braga Alves

RG: 5.550.998

CPF: 090.072.809-45

Matrícula: 13101420

Título do TCC: Diagnósticos de captura e vias de fuga em Giorgio Agamben: a dupla condição da inoperosidade perante a máquina econômico-governamental

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Jeanine Nicolazzi Philippi

Eu, Charles Braga Alves, acima qualificado, venho, pelo presente termo, assumir integral responsabilidade pela originalidade e conteúdo ideológico apresentado no TCC de minha autoria, acima referido.

Florianópolis, 7 de dezembro de 2017.

Charles Braga Alves

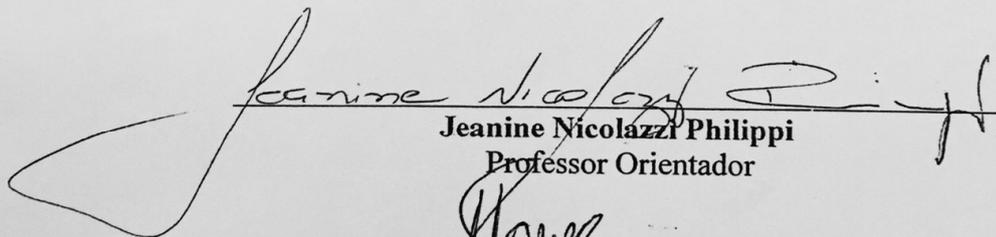
CHARLES BRAGA ALVES

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

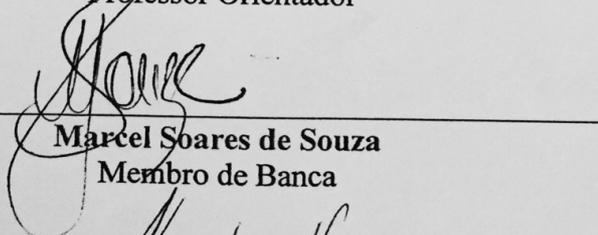
TERMO DE APROVAÇÃO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “Diagnósticos de captura e vias de fuga em Giorgio Agamben: a dupla condição da inoperosidade perante a máquina econômico-governamental”, elaborado pelo acadêmico Charles Braga Alves, defendido em 07/12/17 e aprovado pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10 (dez), cumprindo o requisito legal previsto no art. 10 da Resolução nº 09/2004/CES/CNE, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução nº 01/CCGD/CCJ/2014.

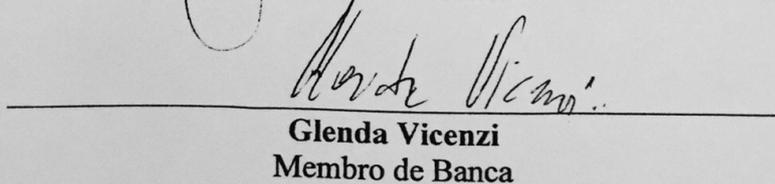
Florianópolis, ~~07~~ de Novembro de 2017



Jeanine Nicolazzi Philippi
Professor Orientador



Marcel Soares de Souza
Membro de Banca



Glenda Vicenzi
Membro de Banca

*A crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica...
A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição
é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões...
A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões
não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo,
mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche...
A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é,
depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana,
desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas.
A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra,
a crítica da religião, na crítica do direito,
a crítica da teologia, na crítica da política.*

(Karl Marx, “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”)

RESUMO

O presente trabalho objetiva analisar de que maneira o conceito de inoperosidade apresenta-se na construção teórica do filósofo italiano Giorgio Agamben, a um só tempo, como fonte primordial e como possível via de fuga do governo econômico-teológico moderno. Procura-se compreender, primeiramente, como se estabelecem os processos de captura da potência humana pelos dispositivos governamentais hodiernos a partir da identificação das profundas assinaturas teológicas que ainda carregam. Busca-se, em seguida, verificar como a manutenção de tais assinaturas contribuem para sacralização da economia moderna, para instauração do estado de exceção como paradigma político dominante, para fundamentação do controle biopolítico da vida e para o contínuo impedimento da apropriação da historicidade pelos homens. Intenta-se, ademais, demonstrar os vínculos entre a captura da inoperosidade e a ampliação de processos de dessubjetivação, de expropriação da capacidade linguística humana e de interdição da ética. Tem-se, desse modo, o propósito de demonstrar por que o reconhecimento da inoperosidade essencial dos homens, atualmente capturada no interior da máquina econômico-governamental, é imprescindível para viabilizar a formulação de uma alternativa à ontologia da operatividade e do comando, bem como para permitir o pensamento de uma ética e de uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e de vontade. Tenta-se justificar por que a recuperação da inoperosidade é fundamental para desativação da máquina e para evitar a catástrofe do sujeito, caracterizada por seu radical apagamento como local da contingência. Argumenta-se, ainda, que um livre uso dos corpos e das coisas, destituído de toda relação com a propriedade e com o comando, é a única forma de vida razoável para os homens quando passam a se reconhecer como seres de pura potência. Pretende-se, por meio desse percurso, apreender a proposta filosófica agambeniana de construção de uma comunidade baseada em formas-de-vida absolutamente profanas, insalváveis e ingovernáveis, que atingiram a perfeição de sua própria potência e de sua própria comunicabilidade, e sobre as quais a soberania e o direito não têm mais nenhum domínio.

Palavras-chave: Inoperosidade; Potência; Profanação; Estado de exceção; Agamben.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 A CAPTURA DA INOPEROSIDADE PELA MÁQUINA ECONÔMICO-GOVERNAMENTAL ENQUANTO HERDEIRA DA MÁQUINA TEOLÓGICA DA OIKONOMIA CRISTÃ	10
2.1 A <i>oikonomia</i> como paradigma anárquico-governamental e incessante atividade de articulação não fundamentada de racionalidades inconciliáveis	15
2.2 O elemento doxológico-aclamatório do poder como encobridor da vacuidade central da máquina econômico-governamental	21
2.3 A inoperosidade como nutrimento do governo econômico-teológico e sua relação com o sabatismo e a glória.....	27
3 A OIKONOMIA CRISTÃ COMO ARQUÉTIPO DA SACRALIZAÇÃO DA ECONOMIA MODERNA, DO ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE E DA CONTÍNUA EXPROPRIAÇÃO DA HISTORICIDADE	31
3.1 A urgência da profanação do trono vazio e da desativação da <i>religio</i> para libertação da inoperosidade capturada	31
3.2 A imbricação entre <i>oikonomia</i> e estado de exceção como reconfiguração do dispositivo sacralizante do cristianismo para manutenção de relações fiduciárias insustentáveis.....	41
3.3 As implicações biopolíticas da sacralidade e o nexó entre doutrina da providência, autoridade carismática e estado de exceção.....	50
3.4 A crítica das concepções vulgares de historicidade e temporalidade como condição preliminar de uma forma-de-vida e de uma política não estatal e não jurídica	59
4 A INOPEROSIDADE COMO VIA DE FUGA DO GOVERNO ECONÔMICO-TEOLÓGICO	75
4.1 A “ausência de obra” na perspectiva messiânica paulina, sua correlação com a ambivalência constitutiva da potência na teoria aristotélica e a exigência de sua radicalização para o colapso dos dispositivos.....	76
4.2 A propalação inaudita de processos de dessubjetivação oriunda do triunfo da <i>oikonomia</i> e a necessidade de desativação da máquina antropológica para construção de uma política não identitária	83
4.3 Os mistérios da <i>oikonomia</i> e da liturgia como experiências performativas da linguagem, arquétipos do paradigma da operatividade e interditores absolutos da ética.....	96
4.4 A imprescindibilidade da arte e da articulação de uma zona de não conhecimento para liberação do mistério de sua rigidez arquetípica e para elaboração de uma forma-de-vida insalvável e ingovernável.....	114
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127

1 INTRODUÇÃO

O filósofo italiano Giorgio Agamben destaca-se, atualmente, como um dos mais profundos e coerentes críticos da modernidade. Desde 1970, vem a desenvolver extensa obra, dotada de prodigiosa erudição e elasticidade, a perpassar por diversos campos do conhecimento e dialogar com um número impressionante de pensadores, desde expoentes da filosofia clássica, escritores do cristianismo primitivo e teólogos medievais até autores contemporâneos. Em sua mais conhecida série de livros, intitulada *Homo Sacer* e publicada entre os anos de 1995 e 2015, faz sofisticadas investigações genealógicas sobre os paradigmas teológicos, jurídicos e biopolíticos que orientam o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais.

Agamben constata a flagrante e substancial ilegitimidade dos atuais poderes constituídos, o esvaziamento de sentido das categorias políticas tradicionais, a submissão das mais diversas esferas da vida social à economia e à exigência de produtividade, o agigantamento do controle dos corpos por técnicas governamentais, o esfacelamento de toda ética e de toda relação autêntica com o passado, a destituição da filosofia, da poesia e da arte como experiências vitais decisivas e, implacavelmente, o prolongamento infindável de “crises” econômicas e políticas ensejadoras da aplicação de medidas de austeridade em desfavor de parcelas cada vez maiores das populações. De modo paradigmático, o filósofo afirma que o estado de exceção converteu-se em regra, e o que apenas nos resta é encontrar uma saída, uma via de fuga.

É a partir desse diagnóstico que vem a ser concebido o presente trabalho, cujo objetivo primordial consiste em compreender a proposta filosófica que Agamben apresenta como alternativa ao cenário posto, na qual se destaca o conceito de inoperosidade (qualidade daquilo que é desprovido de obra). O argumento a ser aqui desenvolvido é, precisamente, a dupla condição da inoperosidade perante a máquina econômico-governamental: na leitura agambeniana, ela aparece tanto como o objeto cuja captura é o sustentáculo de todo governo, como a possibilidade de fuga e de constituição de uma forma de vida ingovernável, a qual lhe parece consideravelmente mais interessante.

O primeiro passo para pensar uma saída é, evidentemente, assimilar de maneira adequada como operam os processos de captura. Para tanto, investigaremos no primeiro capítulo

o funcionamento da máquina econômico-governamental, com base, sobretudo, na genealogia teológica realizada por Agamben na obra *O reino e a glória*. A partir da constatação de que o estado de exceção converte-se em técnica governamental ordinária, o filósofo passa a enxergar a necessidade de inscrever a teoria do estado de exceção em um contexto mais amplo das tecnologias do governo. Com tal fito, dá continuidade à genealogia da governamentalidade iniciada por Michel Foucault e, a partir da investigação das implicações teológicas do termo *oikonomia*, ignoradas pelo pensador francês, “confirma seu núcleo teórico na mesma medida em que detalha e corrige sua exposição histórico-cronológica”.¹ Agamben recua aos primeiros séculos da teologia cristã para identificar na doutrina trinitária, elaborada sob a forma de uma *oikonomia*, o paradigma do funcionamento da máquina governamental.

Uma vez compreendido tal funcionamento, passaremos a refletir, no segundo capítulo, acerca do modo como a *oikonomia* cristã vem a repercutir na sacralização da economia moderna, na elevação do estado de exceção à condição de paradigma político dominante e na fundamentação do controle biopolítico e securitário dos corpos e das populações. Exibiremos, ainda, como o filósofo mobiliza o conceito de profanação para contrapor-se à captura da inoperosidade e como relacionam-se a *oikonomia* e as concepções de historicidade e temporalidade hodiernamente predominantes.

No terceiro capítulo, buscaremos visibilizar os vínculos que se firmam entre *oikonomia*, potência, produção de subjetividades, ética, linguagem e arte e que, intransigivelmente, impedem o exercício da inoperosidade pelos homens. Exibiremos, também, os motivos pelos quais a inoperosidade é incompatível com a ética do dever, a metafísica da vontade e a ontologia da operatividade que dominam a tradição filosófica e política ocidental. Arguiremos, por fim, que se faz necessário prezar pela manutenção de zonas de não conhecimento para desvencilhar a inoperosidade dos dispositivos de captura.

Por meio desse itinerário, no qual se destaca o diálogo com autores como Michel Foucault, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Carl Schmitt, Karl Marx, Aristóteles e Paulo de Tarso, pretendemos, sinteticamente, apresentar a proposta filosófica agambeniana de desobstrução de uma via de fuga do governo econômico-teológico por meio do exercício da inoperosidade e pré-visualizar as potencialidades vitais que daí podem advir.

¹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo Sacer, II, 2]. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo, Boitempo, 2011, p. 126-127.

2 A CAPTURA DA INOPEROSIDADE PELA MÁQUINA ECONÔMICO-GOVERNAMENTAL ENQUANTO HERDEIRA DA MÁQUINA TEOLÓGICA DA *OIKONOMIA* CRISTÃ

Agamben reconhece a história da política ocidental como contínuas oposições e cruzamentos entre um paradigma político em sentido estrito e um paradigma econômico-governamental, articulados na forma de um sistema bipolar,² cujo funcionamento apenas pode ser compreendido quando desvelada a sua relação de promiscuidade com o paradigma teológico-econômico engendrado no âmbito da teologia cristã, nos primeiros séculos da Era Comum, a partir da confluência de elementos judaicos e pagãos.³

No vocabulário agambeniano, esta bipolaridade insere-se no que ele designa “máquina econômico-governamental”. O filósofo não define o conceito de “máquina” de modo direto,⁴ mas o remete ao conceito de dispositivo, o qual desenvolve, especialmente no ensaio intitulado *O que é um dispositivo?*, a partir dos escritos de Michel Foucault. Para Agamben, “o dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo”;⁵ ele é aquilo capaz de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas e os discursos dos seres viventes”.⁶ “Máquina” aparece, portanto, como categoria absolutamente não-essencialista: ela se define não por uma substância ou essência, mas diretamente por seu funcionamento. A Agamben não interessa responder o que é o poder, mas “investigar os modos de suas relações e de suas operações”⁷ efetivas, justamente por entender que “não existe uma substância do poder, mas só

² Tal bipolaridade define a democracia desde Aristóteles e é fortemente retomada, antes de Agamben, por Hannah Arendt, como veremos.

³ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo Sacer, II, 2]... p. 80-81.

⁴ Para Germán Osvaldo Prósperi, professor da Universidad Nacional de La Plata (Argentina), o conceito de máquina em Agamben resulta de um cruzamento conceitual entre a noção de máquina mitológica do historiador italiano Furio Jesi e a concepção de bipolaridade do historiador de arte alemão Aby Warburg. Através da opção metodológica e epistemológica pelo conceito de máquina, Jesi pôde abordar as construções e os efeitos das narrativas mitológicas sem cair em pressuposições metafísicas acerca de uma substância ou essência do mito. A relação de Agamben com a teologia e, de modo amplo, a sua análise do “poder” caracteriza-se por essa mesma radical inessencialidade. Para aprofundamento deste ponto, consultar: PRÓSPERI, Germán Osvaldo. La máquina elíptica de Giorgio Agamben. Revista Profanações, v. 2, n. 2, p. 62-83, 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/945/580>. Acesso em: 10 de setembro de 2017.

⁵ AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?. Trad. Nilcéia Valdati. Outra travessia, n. 5, 2005, p. 15.

⁶ Ibidem.

⁷ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 216.

uma economia, um governo”⁸ para cujo funcionamento é irrelevante a concretude de eventual substância pressuposta.

Desse modo, quando trata da máquina teológica da *oikonomia* cristã, cujo detalhamento veremos a seguir, não possui a pretensão de discutir a existência de Deus, mas de observar os efeitos concretos advindos da ideia de um governo divino e de mostrar que permanecem intactos mesmo quando esse transmuda-se em um governo dito secular. Tal máquina pode manter-se em pleno funcionamento ainda que seja convertida em uma base laica (ou mesmo ateológica),⁹ fato que, para o autor, efetivamente ocorre. Suas teses são radicais e indicam que a secreta solidariedade entre a máquina econômico-governamental (a economia e o governo modernos) e a máquina teológica da *oikonomia* cristã, que aqui buscaremos delinear, revela o caráter apenas aparente da atual oposição entre Estados laicos e Estados fundamentalistas no que diz respeito ao declínio da política¹⁰ e evidencia como “a modernidade, eliminando Deus do mundo, não só não saiu da teologia, mas, em certo sentido, nada mais fez que levar a cabo o projeto da *oikonomia* providencial”.¹¹

Com o objetivo de compreender o funcionamento da máquina econômico-governamental, o autor traça, na obra *O reino e a glória*, uma genealogia teológica da economia e do governo. Preliminarmente, quanto ao método arqueogenealógico agambeniano, cabe sublinhar que esse remete ao modelo de investigação histórica foucaultiano (embora sem coincidir com ele), o qual, por sua vez, constrói-se a partir da influência de Nietzsche e sua genealogia da moral. Na obra *Signatura rerum*, Agamben esclarece que a genealogia/arqueologia (conceitos utilizados pelo autor de maneira indiferenciada) é “a prática que, em toda investigação histórica, não se ocupa da origem, mas do ponto de insurgência do fenômeno e deve, por isso, enfrentar-se de novo com as fontes e com a tradição”.¹² Essa definição toma como base o ensaio de Foucault intitulado *Nietzsche, a genealogia, a história*,¹³ no qual o teórico francês, fazendo uso do vocabulário nietzschiano, apresenta a distinção entre origem (*Ursprung*), proveniência (*Herkunft*) e insurgência (*Entstehung*). Enquanto a origem (*Ursprung*) constituiria “a essência exata da coisa, sua possibilidade mais pura, [...] anterior a tudo que é exterior, acidental e sucessivo”,¹⁴ a insurgência (*Entstehung*) não se refere a um dado

⁸ Ibidem, p. 156.

⁹ Ibidem, p. 308.

¹⁰ AGAMBEN, G. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa, Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 154.

¹¹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 310.

¹² AGAMBEN, G. Signatura rerum. Sobre el método. Trad. Flavia Costa; Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2008, p. 121.

¹³ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía, la historia. Valência: Pre-Textos, 1997.

¹⁴ AGAMBEN, G. Signatura rerum. Sobre el método... p. 121.

situado em uma cronologia, mas “se situa em uma zona de indecidibilidade entre o objeto e o sujeito”.¹⁵ A operação genealógica consiste na evocação e na eliminação da origem e do sujeito e intenta remontar o momento em que os saberes e os discursos vão se constituindo (tendo lugar) no não-lugar (“*outopos*”, em grego, “utopia”) da origem.¹⁶ Ela busca identificar uma “*arché*”¹⁷ (termo grego que possui o sentido tanto de fundamento, quanto de princípio), que se mantém como uma “força operante na história”.¹⁸

Em Agamben, a arqueologia constitui-se como “a ciência das assinaturas”,¹⁹ ou seja, daqueles “elementos históricos em estado puro”,²⁰ dotados de um “pragmatismo existencial”, que tornam os signos e conceitos eficazes e capazes de atuar (por meio de deslocamentos e transferências) em âmbitos do conhecimento e tempos históricos diversos.²¹ Desse maneira, fazer uma genealogia teológica consiste em identificar no objeto de análise as assinaturas teológicas cujos signos por elas tornados eficazes, no presente, “o tempo arranha”²² sobre ele e fá-lo submeter-se à *arché* teológica ainda operante.

Feitas essas considerações preliminares acerca dos significados de “máquina” e “genealogia”, destaca-se o panorama geral da genealogia presente em *O reino e a glória*, que principia pela percepção de que

da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social.²³

O paradigma teológico-político foi enunciado por Carl Schmitt, decisivamente em sua tese segundo a qual “os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos

¹⁵ Ibidem, p. 128.

¹⁶ Ibidem, p. 113-114.

¹⁷ Segundo Agamben “em nossa tradição, o início [*arché*] é tanto o que dá origem a algo como também é o que comanda sua história. [...] É uma força que continua a agir no presente, assim como a infância que, de acordo com a psicanálise, determina a atividade mental do adulto”. In: AGAMBEN, G. “O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf. Trad. Cesar Sanson. Revista IHU Online. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2014. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/533322-agamben-o-pensamento-como-coragem>. Acesso em: 9 de setembro de 2017.

¹⁸ AGAMBEN, G. *Signatura rerum*. Sobre el método... p. 148.

¹⁹ Ibidem, p. 56.

²⁰ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 16.

²¹ Para aprofundamento sobre o conceito de assinatura, conferir o ensaio *Teoria das assinaturas*, que compõe a obra *Signatura rerum*, já referenciada.

²² AGAMBEN, G. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 59.

²³ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 13.

teológicos secularizados”.²⁴ Schmitt busca fundamentar na fé cristã uma política mundana e defende que a teologia política funda a potência do império cristão, o qual age como “aquilo que retarda e detém” (“*katechon*”,²⁵ em grego) o evento escatológico.²⁶

Em *O nomos da terra*, o teórico alemão identifica o *katechon* como o conceito decisivo do grande poder histórico do Império Romano²⁷ e define Império como “a força histórica que é capaz de deter a aparição do anticristo e o fim do *éon*²⁸ presente”.²⁹ O *katechon* aparece, portanto, para Schmitt, como uma força positiva na qual se investe a autoridade para o cumprimento da tarefa de prevenir a dissolução da ordem política constituída e o advento do caos.³⁰ Schmitt, como grande parte da tradição cristã, identifica o “mistério da anomia”, presente na segunda epístola paulina aos Tessalonicenses³¹, com a figura do “*antíchristos*” das cartas de João; trata-se de uma leitura antimessiânica dos escritos de Paulo de Tarso, contra a qual Agamben insurgir-se-á em *O tempo que resta*, como veremos no terceiro capítulo deste trabalho. Para Agamben, não apenas a teoria de Schmitt, mas “num certo sentido, toda teoria do Estado – inclusive a de Hobbes – que vê nele um poder destinado a impedir ou retardar a catástrofe pode ser considerada com uma secularização dessa interpretação de 2 Ts 2”.³² Segundo esta argumentação schmittiana, por estar incumbido de tal tarefa e por constituir-se como a mediação política e institucional da teologia, o soberano não deveria encontrar limitação ao seu poder.³³

²⁴ SCHMITT, Carl. Teologia política – Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: A crise da democracia parlamentar. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996, p. 109. Título original: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus e Politische Theologie*.

²⁵ Em referência à figura paulina presente na Segunda Epístola aos Tessalonicenses: “E agora conheceis aquilo que o detém [*to katechon*], a fim de que seja revelado no seu tempo. De fato, o *mistério da anomia* já está em ato, restando somente que aquele que detém [*ho katechon*] seja agora removido caminho”. In: 2 Tess 2, 6-7 apud AGAMBEN, G. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos... p. 126-127.

²⁶ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 28-29.

²⁷ Agamben esclarece que essa identificação do *katechon* com o Império Romano vem de uma tradição antiga, que se inicia com Tertuliano, teólogo do século III, e culmina na teoria schmittiana. In: AGAMBEN, G. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos... p. 126.

²⁸ Palavra derivada do grego *αιών* (*aión*). Por descender da tradição do judaísmo de língua grega, a narrativa apocalíptica cristã constrói-se pela distinção entre dois tempos ou dois mundos designados “*éon* presente” (da criação ao evento escatológico) e “*éon* que vem” (posterior àquele evento). In: O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos... p. 80.

²⁹ SCHMITT, Carl. El nomos de la tierra – En el Derecho de Gentes del “*Jus publicum europaeum*”. Trad. Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2005, p. 40. Título original: *Der nomos der erde im Volkerrecht des jus publicum europaeum*.

³⁰ ROMANDINI, Fabián Ludueña. El mesianismo agambeniano entre Cacciari y Zizek - Una arqueología del *katechon*. Revista Profanações, v. 3, n. 2, 2016, p. 7.

³¹ Em 2 Ts 2; ver nota 21 deste trabalho.

³² AGAMBEN, G. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos... p. 127.

³³ FRANCO DE SÁ, Alexandre. Do Decisionismo à Teologia Política - Carl Schmitt e o Conceito de Soberania. Covilhã: Lusofia Press, 2009, p. 34.

É com base nessa fundamentação teológico-política que Schmitt pode sustentar seu decisionismo e apresentar o soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção³⁴ e que, em nome da autoconservação do Estado, pode suspender a ordem jurídica.³⁵ Com esses movimentos, levanta-se, a um só tempo, contra as tentativas normativistas de submeter o soberano às normas constituídas (identificadas por ele, sobretudo, em Hans Kelsen) e contra os esforços anarquistas de negar toda autoridade política ou teológica (como em Proudhon e Bakunin). É essa a sua estratégia para reafirmar a autoridade do Estado e da Igreja contra aqueles que rejeitavam o primeiro como mediador soberano da ideia do direito e a segunda como mediadora infalível da verdade. É pelo fato de Schmitt advogar que a cessação de tais mediações levaria ao caos que Jacob Taubes defini-lo-á como “apocalíptico da contrarrevolução”.³⁶ Nesse sentido, em passagem de *Teologia Política* que remete ao contrarrevolucionário ultramontanista Joseph de Maistre, Schmitt tomará o dogma da infalibilidade papal, a decisão do Papa quanto à verdade, como paradigma da decisão oriunda do poder ilimitado do soberano político:

O valor do Estado consiste em apresentar uma decisão, e o valor da Igreja, em ser uma decisão definitiva, inapelável. A infalibilidade é para ele a essência da decisão inapelável, e a infalibilidade da ordem espiritual possui a mesma essência da soberania da ordem do Estado; ambas as palavras, infalibilidade e soberania são "*parfaitement synonymes*" (sinônimos perfeitos) (Du Pape, cap. I). Toda soberania age como se fosse infalível, todo governo é absoluto.³⁷

Assim, uma vez reconhecida a analogia entre o papel de Deus diante do mundo e o papel do poder soberano perante a comunidade política, “à medida em que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente”,³⁸ resta delineado o paradigma teológico-político como paradigma do absolutismo.³⁹

Contra tais formulações schmittianas, Agamben, por meio de uma genealogia do conceito de *oikonomia*, apontará que, desde a sua origem, a teologia cristã não é político-estatal, mas econômico-gerencial,⁴⁰ precisamente pelo fato de que ela compreende a vida divina e o

³⁴ SCHMITT, Carl. Teologia política – Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: A crise da democracia parlamentar... p. 87.

³⁵ Ibidem, p. 92.

³⁶ TAUBES, Jacob. Ad Carl Schmitt: Gegenstrebiges Fügung. Berlin: Merve, 1987, p. 19 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 18.

³⁷ SCHMITT, Carl. Teologia política – Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: A crise da democracia parlamentar... p. 122.

³⁸ Ibidem, p. 109.

³⁹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 159.

⁴⁰ Ibidem, p. 80.

governo divino da terra como uma economia, e não como uma política.⁴¹ Buscará, então, restituir o *katechon*, “o poder que, adiando o fim da história, abre o espaço da política mundana”,⁴² à sua relação originária com a *oikonomia*. Destarte, defenderá que “a teologia política pode afirmar-se unicamente com a suspensão da teologia econômica”,⁴³ hipótese cujo entendimento é imprescindível para uma correta compreensão do surgimento da doutrina schmittiana do *katechon*, que é “uma suspensão, um adiamento deste plano econômico que rege o mundo”.⁴⁴

Se o governo absoluto pôde encontrar seu fundamento na teologia política de Schmitt, o que hoje se apresenta como governo democrático, diz Agamben, desenvolve-se a partir do paradigma econômico-providencial,⁴⁵ que remete diretamente à teologia econômica. É essa a tese agambeniana, construída sobretudo na obra *O Reino e a Glória*, que procuraremos retomar aqui, com o intuito de identificar, neste capítulo, como se opera a captura da inoperosidade e, posteriormente, como o presente triunfo da economia sobre a política constitui não um acidente de percurso, mas antes uma consumação da herança teológica da qual as democracias contemporâneas são depositárias.

2.1 A *oikonomia* como paradigma anárquico-governamental e incessante atividade de articulação não fundamentada de racionalidades inconciliáveis

Agamben sustenta que a tese schmittiana fundadora da teologia política⁴⁶ “deveria ser integrada em um sentido que estenderia sua validade para bem além dos limites do direito público, a ponto de envolver também os conceitos fundamentais da economia”.⁴⁷ Contudo, não toma simplesmente a economia moderna como uma secularização da economia teológica, mas, por meio de uma análise muito mais matizada, que lê a teologia como originalmente “econômica”, sem conferir a ela uma hierarquia causal, identifica as suas influências no nascimento da economia política.

⁴¹ AGAMBEN, G. “Da teologia política à teologia econômica” – Entrevista concedida a Selvino José Assmann. Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis, v. 2, n. 2, p. 1-11, 2005, p. 7.

⁴² AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 29.

⁴³ AGAMBEN, G. “Da teologia política à teologia econômica” – Entrevista concedida a Selvino José Assmann... p. 7.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 159.

⁴⁶ Tese, referenciada anteriormente, de que “os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”.

⁴⁷ Ibidem, p. 14-15.

O filósofo enxerga a *oikonomia* trinitária, especialmente diante do seu posterior desenvolvimento no paradigma da providência divina, como um “laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação [...] da máquina governamental”.⁴⁸ Ao considerar que, durante quase quinze séculos, filósofos e teólogos engajaram-se em extensas e sofisticadas discussões acerca de como seria o melhor governo possível – o que no vocabulário disponível à época era identificado como o governo de Deus, a Providência – Agamben conclui pela impossibilidade de pensar a política e a sua história senão por meio de pesquisas arqueológicas que articulam direito e teologia, visto que “mais do que nunca, a arqueologia é a única via de acesso ao presente”.⁴⁹

O termo grego “*oikonomia*” aparece em Aristóteles com o significado de “administração da casa”, contexto no qual se contrapõe qualitativamente à política na medida em que a casa (*oikia*) distingue-se da cidade (*polis*).⁵⁰ Sob a esfera da *oikos* estavam abrangidas as relações “econômicas” entre senhores e escravos, entre pais e filhos e entre marido e mulher. Por meio de minuciosa análise lexical, Agamben mostra como o termo *oikonomia* acaba transposto para o âmbito teológico e, com isso, sofre um deslocamento de sua denotação, que começa a perceber-se como um novo sentido (propriamente teológico).⁵¹

Inicialmente, constata que Paulo de Tarso, em tendência que se verificará em todo o registro metaforológico do léxico cristão, refere-se à comunidade messiânica com termos helênicos exclusivamente pertencentes ao vocabulário da administração doméstica,⁵² motivo que leva o teórico italiano a identificar os cristãos como “os primeiros homens integralmente ‘econômicos’”.⁵³

Esta opção lexical paulina e a posterior teorização pelos teólogos cristãos medievais do governo divino com base em uma economização do espaço político consolidam, de maneira decisiva, a confusão entre os vocabulários econômico e político, iniciada na idade helenística, e a conseguinte obsolescência da oposição aristotélica entre *oikos* e *polis*.⁵⁴ Diante disso, Agamben localiza na economia teológica o cerne do estado de exceção,⁵⁵ argumento que detalharemos no segundo capítulo deste trabalho.

⁴⁸ Ibidem, p. 9.

⁴⁹ AGAMBEN, G. “A política da profanação” – Entrevista concedida a Vladimir Safatle. Caderno Mais!, Folha de São Paulo, 18 de setembro de 2005.

⁵⁰ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 31.

⁵¹ Ibidem, p. 34-35.

⁵² Tais como *doulos* (escravo), *diakonos* (criado), *oikonomos* (administrador) e *kyrios* (“dono do *oikos*”, em referência a Cristo).

⁵³ Ibidem, p. 38.

⁵⁴ Ibidem, p. 38-39.

⁵⁵ AGAMBEN, G. “Da teologia política à teologia econômica” – Entrevista concedida a Selvino José Assmann... p. 9.

Se em Paulo *oikonomia* ainda não possui um significado imediatamente teológico,⁵⁶ mas funciona como mera extensão analógica do vocabulário doméstico no âmbito religioso, em Hipólito e Tertuliano, teólogos do século III, passa a ser apresentada como um termo técnico destinado a designar a articulação trinitária da vida divina.⁵⁷ O paradigma gerencial da *oikonomia* é aquilo que possibilita a conciliação da trindade com o monoteísmo, uma vez que, por meio dele, a trindade é explicada não como a articulação do *ser* divino, mas de sua prática,⁵⁸ ou seja, a triplicidade não se situa no plano da ontologia, mas no plano da *oikonomia*. A doutrina da trindade, afirmada de forma definitiva no Primeiro Concílio de Constantinopla,⁵⁹ no ano 381, foi formulada como a doutrina da única substância (*ousia*) em três hipóstases (*hypostasis*).

Ocorre que, assim, a doutrina da *oikonomia*, para evitar uma fratura no ser de Deus, acaba por separar em Deus o ser e o agir, a substância e a práxis, o que era impensável no Deus aristotélico.⁶⁰ Em Aristóteles, Deus era o princípio transcendente de todo movimento,⁶¹ “o primeiro motor imóvel que move as esferas celestes”⁶² não por algo como uma vontade, mas imediatamente porque essa é a sua natureza, em uma perfeita unidade entre ser e práxis. Isto é, Aristóteles vincula o princípio soberano e a natureza, “*arché*” e “*physis*”.⁶³ Nesta formulação está implicada a doutrina aristotélica dos dois modos como o bem existe no mundo, quais sejam: como um bem separado (transcendente) e como uma ordem (imaneente). A aporia aí contida é sublinhada por Agamben: “a ordem (ou seja, uma figura da relação) se torna o modo como a substância separada está presente e age no mundo”,⁶⁴ de tal modo que se verifica uma perfeita circularidade nos modos de existência do bem, já que ele existe “em virtude da ordem e em virtude daquilo graças ao qual a ordem existe”.⁶⁵ Decisivo é que será precisamente sobre esse fundo aporético que será erigida a máquina cosmológica e econômico-política:

o motor imóvel como *arché* transcendente e a ordem imaneente (como *physis*) formam um sistema único bipolar e que, apesar da variedade e da diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. **O poder – todo poder, tanto humano quanto divino – deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imaneente.**⁶⁶

⁵⁶ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 37.

⁵⁷ Ibidem, p. 49.

⁵⁸ Ibidem, p. 55.

⁵⁹ Anos depois do Primeiro Concílio de Niceia (que havia ocorrido no ano 325 e afirmado a plena divindade do Filho), o Primeiro Concílio de Constantinopla declarou a divindade do Espírito Santo, à época negada pelo macedonianismo, de modo a afirmar definitivamente a trindade.

⁶⁰ Ibidem, p. 67.

⁶¹ Ibidem, p. 21.

⁶² Ibidem, p. 94.

⁶³ Ibidem, p. 96.

⁶⁴ Ibidem, p. 98.

⁶⁵ Ibidem, p. 99.

⁶⁶ Ibidem, p. 96-97.

Encontra-se aí o paradigma filosófico da distinção entre Reino e Governo, correspondente à oposição entre um paradigma ontológico e um paradigma absolutamente pragmático, que Aristóteles legou à política ocidental. “Ordem” é o dispositivo que, em Aristóteles e ulteriormente na teologia cristã, torna possível a articulação dos dois paradigmas e nomeia a relação aporética entre eles.⁶⁷ Em Tomás de Aquino, teólogo do século XIII que eleva a ordem à condição de conceito ontológico fundamental, a referida aporia aristotélica, diz Agamben, alcança sua formulação mais extrema:

As coisas são ordenadas enquanto estão em uma determinada relação entre si, mas tal relação nada mais é que a expressão de sua relação com o fim divino; e, vice-versa, as coisas são ordenadas enquanto estão em uma certa relação com Deus [*ordo ad finem*], mas tal relação só se exprime através de sua relação recíproca [*ordo ad invicem*]. **O único conteúdo da ordem transcendente é a ordem imanente, mas o sentido da ordem imanente não é nada mais que sua relação com o fim transcendente.** “*Ordo ad finem*” e “*ordo ad invicem*” remetem uma à outra e fundam-se uma na outra. O perfeito edifício teocêntrico da ontologia medieval repousa nesse círculo e não tem outra consistência fora dele. O Deus cristão é esse círculo, em que as duas ordens passam continuamente de uma para a outra. [...] Essa aparente contradição nada mais é que a expressão da fratura ontológica entre transcendência e imanência que a teologia cristã herda e desenvolve a partir do aristotelismo. Se levarmos ao extremo o paradigma da substância separada, temos a gnose, com seu Deus estranho ao mundo e à criação; se seguirmos até as últimas consequências o paradigma da imanência, temos o panteísmo.⁶⁸

O trinitarismo e o doutrina da providência são os artificios forjados pela teologia cristã para tentar, “sem nunca consegui-lo plenamente”,⁶⁹ segundo Agamben, lançar uma ponte entre o paradigma ontológico e o paradigma econômico-pragmático. Nesse âmbito, a paradoxal coincidência entre ordem imanente e ordem transcendente acima destacada apenas pode ser compreendida “como uma incessante *oikonomia*, como uma ininterrupta atividade de governo do mundo, que implica uma fratura entre ser e práxis e, ao mesmo tempo, tenta recompô-la”.⁷⁰

Para evitar a cisão característica do gnosticismo entre um deus estranho ao mundo e um demiurgo que o governa, a *oikonomia* cristã insere a antinomia gnóstica no interior da divindade. Com isso, surge-lhe a necessidade de explicar como se articulam, em Deus, ser e práxis. Será, precisamente, a “vontade” o dispositivo que permitirá tal articulação, na medida em que a concepção cristã de governo divino funda-se na completa autonomia e liberdade da práxis de Deus, a qual não se fundamenta no seu ser, mas resulta de ato livre e gratuito de sua

⁶⁷ Ibidem, p. 98.

⁶⁸ Ibidem, p. 102.

⁶⁹ Ibidem, p. 68.

⁷⁰ Ibidem, p. 105.

vontade. De modo completamente distinto do Deus aristotélico, o Deus cristão não age por necessidade, mas por arbítrio da vontade. A teologia cristã introduz uma cisão entre ser e vontade, entre natureza e ação, que era estranha à tradição do pensamento grego e passa a colocar a vontade como categoria central; para Agamben, encontra-se aí a raiz do primado da vontade que caracterizará a ética e a ontologia da modernidade.⁷¹

Importa ressaltar que aquilo que o dispositivo da “vontade” esconde é, decisivamente, o caráter anárquico da *oikonomia* divina, a completa falta de fundamento da práxis no ser. Se, como visto, *arché* possui no grego o sentido tanto de fundamento, quanto de princípio, anárquico (*an-archico*) é aquilo sem fundamento nem princípio.⁷² A ideia de uma vontade livre de Deus, diz Agamben, é “a tentativa desesperada de dar um fundamento à esfera anárquica da práxis divina”, já que “vontade só pode significar falta de fundamento”.⁷³

Da mesma forma, é essencial à economia trinitária o caráter an-árquico do Filho, o qual, segundo a tese que se tornou vitoriosa no Primeiro Concílio de Niceia, no ano 325, em detrimento das teses do arianismo,⁷⁴ não é ontologicamente fundado no Pai. Assim como a *oikonomia* não é fundada na natureza de Deus, o Filho (o *logos*), que assumiu para si a economia da salvação, é infundado no Pai, é “*anarchos*”. Torna-se perceptível, assim, a solidariedade entre *oikonomia* e cristologia, bem como a anarquia de ambos. O governo providencial do mundo, assumido pelo Filho, é anárquico, de modo tal que o paradigma governamental, assevera Agamben, é sempre já “anárquico-governamental”.⁷⁵

Uma vez compreendida a anarquia como aquilo “que o governo deve pressupor e assumir para si como a origem de que provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando”,⁷⁶ resta desvelado o nexos essencial que une governo (divino e profano) e anarquia. Com efeito, a *oikonomia*, tal qual o governo profano, “não tem fundamento algum na ontologia, e o único modo de fundamentá-lo consiste em esconder sua origem.”⁷⁷ Cabe realçar, ainda, que a anarquia do *logos* e da *oikonomia* implica que a linguagem e a práxis humana também não têm fundamento no ser⁷⁸ e que “em consequência, a ética e a política são impossíveis ou, mais precisamente, têm lugar somente na fratura que divide ação e ser, na qual

⁷¹ Ibidem, p. 68-71.

⁷² Ibidem, p. 72.

⁷³ Ibidem, p. 69.

⁷⁴ Visão cristológica sustentada pelos seguidores de Ário (256-336), presbítero cristão de Alexandria, a qual negava a consubstancialidade entre o Filho e Pai.

⁷⁵ Ibidem, p. 79.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem, p. 68.

⁷⁸ AGAMBEN, G. Estado de exceção e genealogia do poder. Trad. Daniel Arruda Nascimento. Revista brasileira de estudos políticos, v. 108, 2014, p. 32.

o governo vai se instalar”.⁷⁹ Assim, a abertura do homem a uma dimensão ética e política exige a desinstalação deste governo e a fuga de sua governabilidade, pois “onde tudo é normalizado e tudo é governável, o espaço da política tende a desaparecer”.⁸⁰

Visto que o poder se constitui capturando em seu interior a anarquia,⁸¹ ela é algo que se torna pensável “somente se conseguimos, em primeiro lugar, expor e destituir a anarquia do poder”,⁸² logo, tornar-se-á acessível “apenas quando uma potência destituente tiver desativado os dispositivos do poder e tiver libertado a anarquia que eles capturaram”.⁸³ Para Agamben, é essa a tarefa da política que vem, cujo êxito requer, antes de tudo, a radical exposição do fundo aporético da máquina cosmológica e econômico-política, ou seja, a exposição da “ficção destinada a dissimular o fato de que o centro da máquina está vazio”⁸⁴ e de que entre os dois elementos heterogêneos sobre cuja circularidade aporética funda-se e mantém-se em funcionamento o sistema político ocidental – isto é, entre a racionalidade político-jurídica e a racionalidade econômico-governamental, entre Reino e Governo, entre a norma transcendente e a ordem imanente – na realidade, “não há nenhuma articulação possível”⁸⁵ e toda tentativa de articulação carece de fundamento e “está destinada ao fracasso”.⁸⁶

Para Agamben, a partir da tomada de consciência do nexos teológico que une a anarquia ao governo e à providência, o problema da anarquia na tradição política ocidental precisa ser repensado, e a tarefa política decisiva passa a ser pensar, para além da falsa dicotomia entre governo e anarquia (como tradicionalmente concebida), um “Ingovernável”, isto é, “algo que nunca possa assumir a forma de uma *oikonomia*”⁸⁷ e que é, “ao mesmo tempo, a fonte e o ponto de fuga de toda política”.⁸⁸ É com o intuito de alcançar esta ingovernabilidade que o teórico italiano proporá a desativação da máquina econômico-governamental – a desarticulação das

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ AGAMBEN, G. “Democracia e pós-ideologia se elidem” – Entrevista concedida a Roberto Andreotti e Federico De Melis. Revista IHU Online. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2008. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/12818-democracia-e-pos-ideologia-se-elidem-entrevista-com-giorgio-agamben>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

⁸¹ AGAMBEN, G. “A anarquia de Pasolini” – Entrevista concedida a Valeria Montebello. Trad. Davi Pessoa. Revista IHU Online. Ed. 504. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6853-a-anarquia-de-pasolini-vista-pelo-amigo-agamben>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ AGAMBEN, G. Nota liminar sobre o conceito de democracia. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Original: Note liminaire sur le concept de démocratie. In: *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, p. 9-13, 2009. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com.br/2011/03/nota-liminar-sobre-o-conceito-de.html>. Acesso em: 07 de setembro de 2017.

⁸⁶ AGAMBEN, G. Estado de exceção e genealogia do poder... p. 32.

⁸⁷ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 79.

⁸⁸ AGAMBEN, G. Nota liminar sobre o conceito de democracia... s.p.

duas racionalidades sobre cujo suposto nexos fundamentam-se, ficcionalmente, todo governo e soberania – e a elaboração de formas de vidas que não se deixem capturar por ela, propostas acerca das quais trataremos mais à frente.

2.2 O elemento doxológico-aclamatório do poder como encobridor da vacuidade central da máquina econômico-governamental

A complexa tarefa de desativação da máquina econômico-governamental demanda, inicialmente, o desvelamento da ficção destinada a ocultar a sua vacuidade central. Ainda em *O Reino e a Glória*, Agamben sustenta que tal ficção é operada pelo dispositivo teológico da glória, o qual se constitui como apropriado paradigma epistemológico para penetrar o arcano central do poder.⁸⁹ Para tanto, é imprescindível o entendimento do nexos constitutivo entre *oikonomia* e Glória (no hebraico “*kabod*”, no grego “*doxa*”⁹⁰), ou seja, do nexos, essencial à teologia econômica, “entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica”.⁹¹ Com o objetivo de compreender o funcionamento do poder neste duplo aspecto, o autor constrói uma arqueologia da “glória”, a qual seria “a zona incerta em que circulam aclamações, cerimônias, liturgias e insígnias”.⁹²

Após refinada análise das doxologias e aclamações litúrgicas, bem como dos ministérios e hinos angélicos, obtém a conclusão de que a glória é, precisamente, o lugar no qual a teologia forja a inacessível conciliação entre as duas racionalidades apresentadas no tópico anterior, isto é, entre ser e práxis, Reino e Governo. Sua função é “soldar a fratura entre teologia e economia da qual a doutrina trinitária nunca conseguiu dar cabo completamente”.⁹³

A *oikonomia* trinitária é uma doxologia, uma economia da glória, pois corresponde a um processo de glorificação recíproca entre Pai e Filho,⁹⁴ uma vez que o governo providencial do mundo, assumido pelo Filho, é a glorificação do Pai na exata medida em que é uma glorificação do Filho por obra do Pai, em uma perfeita circularidade econômica. Por meio da glorificação, dialeticamente, “deve alcançar a unidade o que não pode ser pensado senão como

⁸⁹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 268.

⁹⁰ A Septuaginta (versão da bíblia hebraica traduzida para o grego entre os séculos III e I antes da Era Comum) usa o termo *doxa* como tradução para o *kabod*, termo do sintagma *kabod YHWH* (“glória de Deus”), conceito técnico fundamental do judaísmo.

⁹¹ *Ibidem*, p. 10.

⁹² *Ibidem*, p. 208.

⁹³ *Ibidem*, p. 252.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 227.

dividido”.⁹⁵ Apenas sob as luzes ofuscantes da glória (das aclamações, cerimônias e liturgias), ser e economia, Reino e Governo, podem parecer coincidir.⁹⁶

O processo dialético e incessante por meio do qual a economia glorifica o ser e o ser glorifica a economia, tal qual o Governo glorifica o Reino e o Reino glorifica o Governo, mantém em funcionamento a máquina bipolar e obscurece seu caráter in-fundado, anárquico. O deslumbramento da glória interdita a penetração no arcano do poder e produz a perenal cegueira branca que impede a assimilação de que “o centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina”.⁹⁷

Daí decorre que a possibilidade de desativação da máquina começa a aparecer apenas a partir da assunção de uma postura de contemporaneidade em relação ao tempo presente. No belíssimo ensaio intitulado *O que é o contemporâneo?*, Agamben escreve que contemporâneos são aqueles poucos que, ao inadequarem-se às pretensões do presente,⁹⁸ conseguem, por meio desse deslocamento e anacronismo, apreender o seu tempo.⁹⁹ E por terem a coragem de não se deixarem cegar pelas luzes do século e da glória, mantêm “fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro”¹⁰⁰ e, ousadamente, com a percepção dessa obscuridade, são capazes de “escrever mergulhando a pena nas trevas do presente”.¹⁰¹ Para o filósofo italiano, “somente quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo”.¹⁰²

Nessa perspectiva, é reveladora a ambiguidade entre glória (*doxa*) e glorificação (*doxazein*), que remete ao duplo significado do termo *kabod*: glória enquanto realidade divina (também denominada glória “interna” ou “objetiva”) e glorificação enquanto práxis humana (glória “externa” ou “subjetiva”). Segundo Agamben, os teólogos antigos e modernos tentam “justificar – ou, às vezes, dissimular”¹⁰³ tal ambiguidade e falham exatamente por haver entre os dois significados uma circularidade aporética, à semelhança daquela vista à respeito da

⁹⁵ Ibidem, p. 228.

⁹⁶ Ibidem, p. 229.

⁹⁷ Ibidem, p. 231.

⁹⁸ A esse respeito, Agamben esclarece que “o presente nunca nos é dado de modo apreensível, ele sempre se subtrai a nós. Por isso, a contemporaneidade é o mais difícil, pois, como Nietzsche bem o sabia, só o extemporâneo [*Unzeitgemäße*] é verdadeiramente contemporâneo”. In: AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Revista Profanações, v. 3, n. 1, 2016, p. 241-242.

⁹⁹ AGAMBEN, G. O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 59-59.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 62.

¹⁰¹ Ibidem, p. 63.

¹⁰² Ibidem, p. 69.

¹⁰³ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 220.

“ordem”. Da mesma forma que “*ordo ad finem*” e “*ordo ad invincem*” remetiam uma à outra e não adquiriam sentido algum senão nessa viciosa remissão recíproca, “a glória é um atributo essencial de Deus e, ao mesmo tempo, algo que lhe é devido pelas criaturas e expressa sua relação com Ele”,¹⁰⁴ de modo tal que a glória subjetiva é devida à glória objetiva unicamente porque esta é digna de glória.¹⁰⁵

O autor denuncia, peremptoriamente, tais aporias e sugere que a glória enquanto realidade divina, o ser de Deus, ao fim, depende da doxologia, da glorificação enquanto práxis humana. Isso porque o vínculo entre glória objetiva e subjetiva é tão íntimo e consubstancial que “a doxologia talvez seja, de alguma maneira, parte necessária da vida divina”.¹⁰⁶ Tal diagnóstico já havia sido enunciado pelo sociólogo francês Émile Durkheim em *Formas elementares da vida religiosa*, obra na qual afirma, rigorosamente, que “os deuses morreriam se não recebessem seu culto. Por isso, o culto não tem só por objetivo estabelecer a comunicação dos sujeitos profanos com os seres sacros, mas também manter vivos estes últimos, recriá-los e regenerá-los incessantemente”.¹⁰⁷

Para Agamben, a distinção entre glória interna e externa, entre substância divina e glorificação humana, à qual a teologia deve a sua existência e, por tal razão, jamais pode negar, tem o objetivo crucial de ocultar a permanente inoperosidade divina, cuja admissão teria como corolário a absoluta negação do governo providencial.¹⁰⁸ Em suas palavras, “o que aparece em Deus quando a distinção desaparece é algo que a teologia não quer de modo algum ver, uma nudez que deve cobrir a todo custo com um manto de luz”.¹⁰⁹

O elemento doxológico-aclamatório do poder desempenha um papel fundamental no funcionamento da máquina econômico-teológica porque constitui um longo limiar de indeterminação entre teologia e política, entre a Igreja e o poder profano,¹¹⁰ e, sobretudo, porque funciona como fundamento jurídico do caráter público e político das celebrações cristãs e do

¹⁰⁴ Ibidem, p. 235.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 234.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 241.

¹⁰⁷ DURKHEIM, Émile. *Les formes elementaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Alcan, 1912, p. 494 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 248.

¹⁰⁸ Para Rodrigo Karmy Bolton, professor da Universidad de Chile e autor do livro *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica* (Buenos Aires: UNIPE Editorial Universitaria, 2013), “no pensamento de Agamben, a governamentalidade não é outra coisa que a performatividade da glória. Não há um detrás das formas de glorificação, mas tão somente a performatividade de sua produção incondicionada. [...] Não há, atrás dela, uma realidade que seria necessário revelar, mas tão somente o vazio”. In: BOLTON, Rodrigo Karmy. Glória e uso: Giorgio Agamben e a crítica ao presente. Conferência proferida em 23 de maio de 2017 no VI Colóquio Internacional IHU – Política, economia, teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ozicUrhIv0M>. Acesso em: 10 de setembro de 2017.

¹⁰⁹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 242.

¹¹⁰ Ibidem, p. 239.

povo (*laos*) cristão.¹¹¹ Liturgia provém do termo grego “*leitourgia*” (de “*laos*”, povo, e “*ergon*”, obra) e tem como significado etimológico “obra pública”. Na Grécia clássica, *leitourgia* designava a obrigação que a cidade impunha aos cidadãos de promover prestações de interesse comum, cujo cumprimento propiciava honra e reputação.¹¹² No decorrer dos séculos, a história dos cerimoniais e das aclamações, reconstruída com precisão pelo historiador alemão Ernst Kantorowicz em *Laudes regiae*,¹¹³ caracterizou-se pela constante oscilação e pelo denso intercâmbio entre o sagrado e o profano, em uma relação em que teológico e político influenciavam-se reciprocamente, com a liturgia eclesiástica e o protocolo profano a fortalecer um ao outro.¹¹⁴

A igreja primitiva que, segundo o jurista alemão Rudolf Sohm,¹¹⁵ constituía-se como comunidade carismática que inadmitia qualquer poder jurídico de governo e desconhecia a ideia de um direito canônico, vem a politizar-se, precisamente, por meio da afirmação da liturgia – não mais como prestação pública ocasional sem titular específico no interior da comunidade, mas como “ministério” de bispos, presbíteros, sacerdotes, articulados em rígida hierarquia eclesiástica – de modo a transformar-se na Igreja católica,¹¹⁶ a qual sempre seguiu a enfatizar o caráter público do culto litúrgico em oposição às devoções privadas.¹¹⁷ Nessa transformação, *leitourgia* passa a possuir características de “um ofício estável e vitalício, objeto de um cânone (*kanon*) e de uma regra (*epinome*)”,¹¹⁸ a ser executado tão somente por agentes especializados. Exemplarmente, no contexto em que o cristianismo se torna a religião oficial do Império Romano, o sacerdócio era visto como um serviço público e isentava os clérigos das obrigações referentes às demais prestações públicas.¹¹⁹

A compreensão da liturgia como obra pública permite esclarecer melhor por que a *oikonomia* trinitária é uma doxologia. Nela, o Filho se apresenta não apenas como “ecônomo” da glória do Pai (metáfora econômica, vista anteriormente), mas também como “sumo sacerdote que assume sobre si a “liturgia”, a prestação “pública” e “sacrificial” da redenção do gênero

¹¹¹ Ibidem, p. 193.

¹¹² AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 13.

¹¹³ KANTOROWICZ, Ernst. *Laudes regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Workshop*. Berkeley/Los Angeles: *University of California Press*, 1947 apud AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 209-213.

¹¹⁴ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 209.

¹¹⁵ SOHM, Rudolf. *Kirchenrecht: Die geschichtlichen Grundlagen*. V. 1. Munique: Dunker & Humblot, 1923, p. 22-33 apud AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 20.

¹¹⁶ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 20-23.

¹¹⁷ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 193.

¹¹⁸ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]..... p. 22.

¹¹⁹ Ibidem, p. 15.

humano"¹²⁰ (metáfora política, litúrgica). A trindade e sua ação salvífica são apresentadas pelos teólogos Hipólito e Tertuliano como um "mistério da economia"; a economia divina, assumida pelo Filho, toma a forma de um "mistério" (*mystērion*), termo cujo equivalente em latim, de modo significativo, é "sacramento" (*sacramentum*).¹²¹

Relevante é perceber que a Igreja e a sua hierarquia eclesiástica fundam-se, precisamente, sobre a tentativa aporética de fazer coincidir na liturgia aquelas duas racionalidades incomunicáveis de que tratamos previamente. O *locus* em que se situa a liturgia cristã define-se pela tensão entre as metáforas econômica e política.¹²² A Igreja funda a sua prática litúrgica como incessante reatualização do sacrifício realizado pelo Filho. Logo, tal prática constitui-se na tensão insuperável entre o mistério da ação sacrificial eficaz e irrepitível de Cristo e o ministério dos que devem celebrar sua recordação e renovar sua presença.¹²³ A impossibilidade de uma real articulação entre mistério e ministério, entre liturgia como ato soteriológico eficaz e liturgia como serviço comunitário dos clérigos, remete, simetricamente, à incapacidade, demonstrada alhures, de reparar a fratura entre ser e práxis, Reino e governo.

No limiar de indiferença entre teologia e política acima exposto, do mesmo modo como as doxologias litúrgicas produzem e reforçam a glória de Deus, as aclamações profanas, longe de serem meros ornamentos do poder político, antes o fundam e justificam.¹²⁴ Nesse sentido, é precisa a síntese do professor argentino Fabián Ludueña Romandini, ao reconhecer que

A liturgia constitui-se no dispositivo por excelência que instaura o rito político da Igreja cristã, tanto no Oriente quanto no Ocidente, com todas as suas variantes. Tanto nos modelos estritamente teológicos quanto nos secularizados, a liturgia política permitirá as atividades constituintes de todas as formas de poder em sua relação com a comunidade. A liturgia se constituirá exatamente em um instrumento privilegiado para introduzir uma dinâmica politizadora, no seio de uma multidão, para conferir-lhe caráter de um corpo político.¹²⁵

Para Agamben, "a liturgia realiza a comunidade política entre Igreja celeste e Igreja terrena e, ainda, a unidade de trindade imanente e trindade econômica em uma praxe sacramental".¹²⁶ Ele admite, a partir da tese do teólogo alemão Erik Peterson, que a liturgia

¹²⁰ Ibidem, p. 28.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem, p. 27.

¹²⁴ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 251.

¹²⁵ ROMANDINI, Fabián Ludueña. "Nenhum sistema político funciona sem o elemento glorioso" – Entrevista concedida a Márcia Junges. Trad. Henrique Denis Lucas. Revista IHU Online. Ed. 505. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6879-nenhum-sistema-politico-funciona-sem-o-elemento-glorioso>. Acesso em: 27 de setembro de 2017.

¹²⁶ AGAMBEN, G. Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]... p. 36.

opera a politização da multidão, da massa (*ochlos*) em povo (*laos*). Peterson, pela contraposição de *ochlos* e *laos*, termos que designam a comunidade cristã na Septuaginta e no Novo Testamento, alega que “quando profere as aclamações litúrgicas, o *laos* vincula-se ao seu estatuto de direito eclesiástico da mesma maneira em que, no direito público, o *laos* recebe seu estatuto próprio através do direito de proferir na *ekklēsia* profana sua *ekboēsis* (aclamação) ao *despotēs*”.¹²⁷ Tal formulação de Peterson insere-se em sua estratégia de afirmação da “impossibilidade teórica de uma teologia política”¹²⁸ (isto é, da impossibilidade de fundamentar na fé cristã uma política profana, como tenta fazer Schmitt). Ocorre que à sua tentativa de remover da teologia o elemento político segue-se o ressurgimento desse na forma imprópria da doxologia.¹²⁹

No modelo teológico-político schmittiano, a politização da multidão ocorrerá mediante a introdução da noção de “igualdade de estirpe entre chefe [o *Führer*] e seguidores”¹³⁰ como critério da decisão soberana que distinguirá amigo e inimigo, a fim de permitir a constituição de um povo uno e indiviso¹³¹ pela eliminação do inimigo (da “raça impura”).¹³² Nesse processo, cujas implicações biopolíticas investigaremos à frente, o elemento doxológico-aclamatório do poder revela, em medida inaudita, sua imprescindibilidade: “talvez nunca uma aclamação em sentido técnico tenha sido pronunciada com tanta força e eficácia como o *Heil Hitler* na Alemanha nazista ou *Duce duce* na Itália fascista”,¹³³ comenta Agamben. Que as aclamações litúrgicas alcancem sua máxima expressão política nas experiências totalitárias do século XX não é, de modo algum, trivial, mas demonstra, antes, a imbricação entre liturgia, *oikonomia* e estado de exceção, que minuciaremos no tópico 3.2.

Agamben, para quem a teologia cristã é primariamente econômico-gerencial (e não político-estatal, como visto), concebe a glória, na medida em que se constitui como “o ponto de contato secreto pelo qual teologia e política incessantemente se comunicam e trocam seus

¹²⁷ PETERSON, Erik. *HEIS THEOS: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttinger: Vandenhoeck und Ruprecht, 1926 p. 179 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 193.

¹²⁸ PETERSON, Erik. *Ausgewählte Schriften*. V. 1: *Theologische Traktate*. Würzburg: Echter, 1994, p. 81 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 23.

¹²⁹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 236.

¹³⁰ SCHMITT, Carl. *Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la Unidad Política*. Trad. Joseba Miren García Celada, Miguel Cobos Gómez de Linares. *Eunomia - Revista en Cultura de la Legalidad*, n. 12, abril-septiembre/2017, p. 306. Título original: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg: *Hanseatische Verlagsanstalt*, 1933.

¹³¹ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2 ed. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 185.

¹³² AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 91.

¹³³ *Ibidem*, p. 276.

papéis entre si”,¹³⁴ como “uma assinatura que marca política e teologicamente os corpos e as substâncias, orientando-os e deslocando-os segundo uma economia”.¹³⁵ A desejada fuga desta economia exige a recuperação daquela inoperosidade capturada no interior da máquina econômico-governamental e ininterruptamente encoberta pelas vestes da glória.

Um dos principais obstáculos a essa tarefa é o fato de as democracias contemporâneas terem “identificado integralmente Glória e *oikonomia* na forma aclamativa do consenso.”¹³⁶ A genealogia agambeniana presente em *O Reino e a Glória* indica que, nelas, a esfera da glória desloca-se para o âmbito da opinião pública, conclusão que encontra reforço na constatação de que o termo grego *doxa* significa tanto “glória” quanto “opinião”.¹³⁷ Se antes a produção da glória restringia-se sobretudo ao âmbito das liturgias e dos cerimoniais, quando toma a forma da opinião pública, ela emancipa-se desses espaços, “absolutiza-se em medida inaudita e penetra em cada âmbito da vida social”.¹³⁸

Nas chamadas democracias consensuais (ou “democracias gloriosas”,¹³⁹ como prefere Agamben), os meios de comunicação, na medida em que são capazes do controle e do governo da opinião pública, figuram como os responsáveis por administrarem e dispensarem o elemento doxológico-aclamatório do poder.¹⁴⁰ Nesse quadro, o manejo das luzes ofuscantes da glória pode operar, voraz e incessantemente, a captura e o apagamento do dissenso e, por conseguinte, manter dissimulada a anarquia do poder, operações cujos danos às ideias mais elementares de política e democracia apenas começamos a entrever.

2.3 A inoperosidade como nutrimento do governo econômico-teológico e sua relação com o sabbatismo e a glória

O conceito de inoperosidade (*inoperosità*), cuja centralidade na obra agambeniana é notória, é construído pelo autor a partir de uma singular releitura do problema da potência em Aristóteles, a ser tematizada posteriormete, e designa a qualidade daquilo que é inoperoso (no grego, “*aergos*”), ou seja, desprovido de obra (*ergon*). Agamben sustenta que a vida humana é inoperosa, ou seja, não possui uma obra específica a cuja realização esteja vinculada.¹⁴¹

¹³⁴ Ibidem, p. 214.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Ibidem, p. 10

¹³⁷ Ibidem, p. 278.

¹³⁸ Ibidem, p. 282.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 10.

¹⁴¹ Ibidem, p. 268.

Justamente por isso o homem é “um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma obra poderiam esgotar”.¹⁴² A ausência de objetivo determinante é a condição de possibilidade da inigualável operosidade da espécie humana.¹⁴³ A orientação das obras e objetivos dos homens segundo um governo e uma economia a que devem servir corresponde à destituição da sua inoperosidade constitutiva e à privação de acesso à ética e à política, caracterizadas como dimensões de pura possibilidade. Para o filósofo italiano, “o homem se devotou à produção e ao trabalho, porque em sua essência é privado de obra, porque é por excelência um animal sabático”.¹⁴⁴

Cabe, aqui, salientar a íntima relação existente entre inoperosidade, sabatismo e glória. No judaísmo, a inoperosidade, como dimensão mais própria de Deus e do homem, é representada notavelmente pelo sábado (no hebraico, “*shabāt*”),¹⁴⁵ cujo fundamento teológico reside no caráter sagrado não da obra, mas da cessação da obra da criação.¹⁴⁶ O repouso sabático não corresponde ao nada fazer, mas a um fazer destituído do utilitarismo cotidiano à economia profana; corresponde a um tornar inoperoso dessa economia e de suas razões e objetivos que definem os afazeres nos dias úteis.¹⁴⁷

À abstenção das atividades produtivas segue-se a abertura aos homens de uma dimensão de novas possibilidades de existência, cujo acesso constitui o objetivo da proposta agambeniana de desativação da máquina econômico-governamental. No sábado judaico, contudo, não há propriamente uma libertação da inoperosidade, mas apenas um deslocamento dessa para a função de glorificação; isto é, a inoperosidade que poderia surgir pela destituição das obras da economia profana é imediatamente recapturada pela economia divina, de modo que, nele, o fazer humano ainda continua preso a um utilitarismo.

Agamben explica que esse deslocamento é exatamente o fundamento e a finalidade de toda liturgia, a qual visa “capturar e deslocar incessantemente a inoperosidade em direção à esfera do culto *ad maiorem Dei gloriam* [“para maior glória de Deus”, em latim]”.¹⁴⁸ Essa operação é visível, em especial, nas aclamações, que tendem a ser transformadas em fórmulas rituais pelas liturgias religiosas e profanas. As liturgias promovem uma radical desativação do aspecto semântico da linguagem ao tornarem absolutamente inoperosas (dessemantizadas e

¹⁴² AGAMBEN, G. A potência do pensamento: ensaios e conferências. Trad. Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 321.

¹⁴³ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 268.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ *Shabāt* significa “cessar” e refere-se à cessação do trabalho produtivo. De modo significativo, o termo hebraico para “greve” (*shevita*) vem da mesma raiz que *Shabāt* e corresponde também à abstenção ativa do trabalho.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 261.

¹⁴⁷ AGAMBEN, G. Nudez... p. 159-160.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 144.

despidas da função comunicativa) determinadas palavras (como “*amen*” e “*alleluia*”, do hebraico, na esfera religiosa, e “*bravo*”, do italiano, na esfera profana) e retiram dessa inoperosidade a eficácia para produção da glória.¹⁴⁹ Logo, é decisiva a percepção de que a glória “não é mais que a separação da inoperosidade numa esfera especial: o culto ou a liturgia”.¹⁵⁰

Ademais, também na teologia cristã o sabatismo nomeia a glória escatológica, que é, essencialmente, inoperosidade. Na Epístola aos Hebreus, Paulo chama de “sabatismo” a inoperosidade que define a condição pós-juízo final, que coincide com a glória suprema e com a cessação de toda atividade e de toda obra.¹⁵¹ Nessa construção, a glória é aquilo que “precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim”,¹⁵² aquilo que “permanece quando a máquina da *oikonomia* divina se cumpre e as hierarquias e os ministérios angélicos se tornam totalmente inoperosos”.¹⁵³

A teologia admite, portanto, a inoperosidade divina nos momentos que precedem a criação do mundo e sucedem o juízo universal, porém tenta forjar uma operosidade divina (e, conseqüentemente, negar a inoperosidade humana) nesse ínterim. Nele, apenas admite a inoperosidade do Pai quando vinculada à operosidade do Filho, sem poder, contudo, demonstrar tal vinculação. Essa impossibilidade, analisada no tópico 2.1 deste trabalho, corresponde à ilegitimidade (e anarquia) de todo governo (teológico ou profano) que pretenda fundamentar-se no Pai, na ordem transcendente, no Reino. A pergunta sobre a inoperosidade divina (e como pode essa passar à operosidade) é a pergunta “blasfema por excelência”¹⁵⁴ e constitui verdadeiro embaraço do qual a teologia historicamente sofre para desvencilhar-se. Quando questionados sobre o que fazia Deus antes da criação e “se não fazia nada, por que não continuou fazendo nada como antes”,¹⁵⁵ Agostinho responde que “preparava o inferno para aqueles que fazem perguntas profundas demais”;¹⁵⁶ Lutero, por sua vez, diz que “sentava-se em um bosque, cortando varas para bater em quem faz perguntas impertinentes”.¹⁵⁷ Ainda mais sintomática (e corroboradora da leitura agambeniana sobre a função primordial do dispositivo da glória, de que tratamos) é a fórmula de Lutero segundo a qual “quem perscruta a majestade é atordoado

¹⁴⁹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 253-254.

¹⁵⁰ AGAMBEN, G. Nudez... p. 146.

¹⁵¹ “Por isso, resta um sabatismo [*sabbatismos*] para o povo de Deus. Aquele que entra em sua inoperosidade [*katapausis*], para com todas as suas obras, assim como Deus parou com as suas”. In: Hebreus 4, 9-10 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 262.

¹⁵² Ibidem, p. 267.

¹⁵³ Ibidem, p. 261.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 180.

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ AGOSTINHO. Confissões. II, 12, 14. São Paulo: Paulus, 1997 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 180

¹⁵⁷ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 180.

pela glória”.¹⁵⁸ Esse perscrutamento e aquela pergunta blasfema são alguns dos expedientes a que Agamben se lança, sem hesitação e de modo absolutamente contemporâneo (no sentido antes explanado), em seu projeto genealógico.

Diante do exposto, torna-se mais claro por que Agamben considera a inoperosidade humana “a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder”.¹⁵⁹ O autor sintetiza que

A glória, tanto na teologia quanto na política, é justamente aquilo que toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperosidade do poder; e, no entanto, é precisamente essa indizível vacuidade que nutre e alimenta o poder (ou melhor, o que a máquina do poder transforma em nutrimento). Isso significa que o centro do dispositivo governamental, o limiar em que Reino e Governo se comunicam e se distinguem sem cessar é, na verdade, vazio, é apenas sábado e *katapausis*. No entanto, essa inoperosidade é tão essencial para a máquina que deve ser assumida e mantida a qualquer preço em seu centro na forma de glória.¹⁶⁰

O símbolo paradigmático dessa vacuidade central da glória é, na iconografia do poder profano e religioso, a imagem do trono vazio, o qual é registrado como objeto de culto desde os primórdios da Antiguidade clássica e, como tal, atinge seu ápice no cristianismo (sobretudo nas artes paleocristã e bizantina).¹⁶¹ Para Agamben, o significado do trono vazio no âmbito cristão não reside no fato de ele se referir “antes à função e à “*dignitas*” da realeza que à pessoa do soberano”¹⁶² (como propôs Kantorowicz em *Os dois corpos do rei*),¹⁶³ mas remete ao seu contexto escatológico. Nele, o trono vazio não simboliza a realeza, mas a glória, a qual, como visto, é inoperosidade e sabatismo. Este trono, que estaria pronto desde a eternidade à espera de ser ocupado no momento do juízo final, é a imagem exemplar que escancara a intimidade entre majestade e inoperosidade.

Ainda que vazio, sua pretensa verdade continua a servir para fundar e legitimar, na máquina bipolar, todo governo¹⁶⁴ (e, portanto, toda captura e toda censura à insubmissão). Ao apontá-lo como “o símbolo mais carregador do poder”,¹⁶⁵ Agamben atesta, drasticamente, o caráter não-essencialista de sua filosofia: o poder não possui qualquer essência ou substância, ele é sempre, como observado, an-árquico.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 181.

¹⁵⁹ Ibidem. p. 268.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 265.

¹⁶¹ Ibidem, p. 265-266.

¹⁶² Ibidem, p. 267.

¹⁶³ KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁶⁴ AGAMBEN, G. *Estado de exceção e genealogia do poder...* p. 35.

¹⁶⁵ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 11.

3 A *OIKONOMIA* CRISTÃ COMO ARQUÉTIPO DA SACRALIZAÇÃO DA ECONOMIA MODERNA, DO ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE E DA CONTÍNUA EXPROPRIAÇÃO DA HISTORICIDADE

Diante do diagnóstico de captura que procuramos delinear no capítulo precedente, Agamben proclama a urgência de libertar a inoperosidade que o governo e a religião, para a sua subsistência, inscrevem em uma esfera separada, sacralizam e recodificam nos seus dispositivos cerimoniais, litúrgicos e gloriosos.¹⁶⁶ A ele interessa tornar acessível, no tempo presente, a inoperosidade que a teologia segue a confinar na glória escatológica.

Algumas de suas estratégias para tanto, as quais começaremos a investigar neste capítulo, são a mobilização do conceito de profanação, a propositura de uma nova experiência do tempo e da história, bem como a invocação de um dos autores fundamentais daquela mesma teologia, Paulo de Tarso, para, por meio de uma singular releitura do problema do messianismo e da crítica à lei efetuada pelo apóstolo, propor uma alternativa e apresentar a inoperosidade como ponto de fuga do governo e da economia vigentes.

3.1 A urgência da profanação do trono vazio e da desativação da *religio* para libertação da inoperosidade capturada

Ante a identificação da problemática exposta, Agamben lança, radical e resolutamente, uma de suas propostas fundamentais: “o trono vazio, símbolo da Glória, é o que deve ser profanado”¹⁶⁷ para que a inoperosidade nele capturada seja restituída ao livre uso dos homens. Em seu notável ensaio intitulado *Elogio da profanação*, o filósofo italiano explica que “profanação” indicava, no direito romano, o ato por meio do qual aquilo que fora separado na esfera da religião e do sagrado retornava ao livre uso dos homens.¹⁶⁸ O autor define religião como “aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada”.¹⁶⁹ Assim, contrapõe-se à difundida etimologia que indica ser “*religio*”

¹⁶⁶ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 161-162.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 11.

¹⁶⁸ AGAMBEN, G. Profanações. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 65.

¹⁶⁹ Ibidem.

uma derivação de “*religare*” (aquilo que liga e une o humano e o divino) e defende que “*religio*”, na realidade, deriva de “*relegere*”¹⁷⁰ (que remete ao reforço da separação entre o sagrado e o profano). Prontamente, acrescenta que “não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso”.¹⁷¹ Por conseguinte, opõe-se verdadeiramente à religião não a incredulidade no divino, mas a negligência da separação entre sagrado e profano. Nesse contexto, profanar significa “abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular”.¹⁷²

Agamben maneja o conceito de profanação de modo a contrapô-lo à secularização,¹⁷³ a qual “atua no sistema conceitual do moderno como uma assinatura que o remete à teologia”.¹⁷⁴ A assinatura da secularização realiza um mero deslocamento dos conceitos e dos signos do sagrado para o âmbito político profano (secular), sem redefini-los semanticamente, de forma a manter intactas as forças operantes.¹⁷⁵ A profanação, por outro lado, implica a neutralização dessas forças mediante a desativação dos dispositivos do poder que criam e conservam o sagrado. A dessacralização que daí decorre permite a devolução ao uso comum das coisas, corpos e espaços previamente confiscados.¹⁷⁶

A manutenção da assinatura do sagrado no âmago do poder e da administração modernos reflete-se na presente inacessibilidade pelos homens comuns às instituições responsáveis pela definição dos rumos da economia e do governo que diretamente os afetam, cujo significado é o esvaziamento das ideias de política e de democracia, enquanto ensejadoras da possibilidade de os homens decidirem conjuntamente os rumos de suas vidas e as suas formas de convivência, como pensadas desde a filosofia clássica. Essas instituições estatais (e também supra-estatais, a exemplo do Banco Mundial, do Fundo Monetário Internacional e da

¹⁷⁰ *Relegere*, segundo Agamben, indica “a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas — e as fórmulas — que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano”. In: AGAMBEN, G. Profanações... p. 66.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ O conceito de secularização encontrou sua grande representação na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (“*Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*”), do sociólogo alemão Max Weber, o qual alegava ter o capitalismo firmado-se mediante a secularização do disciplinamento religioso puritano em processos de eficiência produtiva (mais precisamente, a translação dos modos de ascese e disciplina da reforma protestante para as novas instituições produtivas). Posteriormente, Carl Schmitt utiliza o conceito de secularização, de modo bastante diverso (como prova da permanência da teologia na modernidade e não do desencantamento e da desteologização do mundo), na formulação de sua teologia política. Agamben, por sua vez, discorda de ambas as abordagens porque nega ter havido uma prévia distinção precisa entre teologia e política (como visto à respeito da liturgia) e porque considera a teologia “econômica” desde sua origem (como visto à respeito da *oikonomia*).

¹⁷⁴ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 16.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ AGAMBEN, G. Profanações... p. 68.

Organização Mundial do Comércio) mantêm suas prerrogativas decisórias por apresentarem-se como serviços técnicos especializados necessários para evitar a ruína da economia (e o advento do caos), cujo exercício excede a capacidade dos homens comuns, tanto quanto o sacerdócio mantém-se como serviço técnico imprescindível à regular condução da liturgia (e tanto quanto os ministérios angélicos mantêm-se como serviço especializado de condução da *oikonomia* divina).

Aquele esvaziamento mencionado, para Agamben, não é outra coisa senão a consumação do legado teológico assumido pela tradição filosófica e “democrática” contemporânea, a qual, diretamente, desenvolve suas noções de hierarquia, ministérios e ordem a partir das doutrinas angelológicas,¹⁷⁷ no âmbito das quais, muito antes das teorizações acerca da administração do governo profano, constroem-se articuladíssimas sistematizações das atividades dos anjos¹⁷⁸ enquanto funcionários do governo providencial.¹⁷⁹ Para o autor, por a *oikonomia* providencial ter sido “integralmente traduzida em uma hierarquia, em um “poder sagrado” que penetra e atravessa tanto o mundo divino quanto o humano”¹⁸⁰ e, assim, ter-se evidenciado o “paralelismo entre burocracia celeste e burocracia terrena”,¹⁸¹ a angelologia constitui-se como o perfeito paradigma teológico da administração.¹⁸² Por consequência, qualquer tentativa de evitar a submissão da política à economia exige a profanação do aparelho burocrático estatal, bem como de qualquer instituição que, em nome da técnica, conserve um poder decisório apartado da interferência da maioria não especialista.

No desenvolvimento do conceito de profanação, Agamben apresenta que uma de suas formas exemplares é a atividade lúdica: o jogo (como qualquer atividade profanatória) representa a inversão da consagração. Isto porque ele promove a disjunção da união entre mito e rito sobre a qual, segundo o linguista francês Émile Benveniste, recorrentemente consultado por Agamben, assenta-se a potência do sagrado¹⁸³ e, com isso, radicalmente “libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado”.¹⁸⁴ Como visto à respeito da liturgia católica (enquanto permanente reatualização do sacrifício de Cristo), o sagrado apenas pode subsistir pela contínua e regular insistência na consubstancialidade “do mito que narra a história com o rito que a

¹⁷⁷ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 175.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 57.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 171.

¹⁸¹ Ibidem, p. 174.

¹⁸² Ibidem, p. 56.

¹⁸³ BENVENISTE E. *Le jeu et le sacré* [O jogo e o sagrado]. Deucalion, n. 2, p. 165, 1947 apud AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 84.

¹⁸⁴ AGAMBEN, G. Profanações... p. 67.

reproduz e a põe em cena”,¹⁸⁵ conforme indicação de Benveniste. As crianças, ao brincarem distraidamente¹⁸⁶ com objetos sacralizados pelos adultos (seja por atenção à teologia, seja por constituírem-se como ferramentas de trabalho), exercem, pela autêntica desatenção às finalidades formalmente constituídas, aquela emancipadora negligência em relação à *religio* que permite à atividade lúdica apresentar-se como um puro meio, que não tem outro fim senão ela mesma.

Nessa perspectiva, profanar “não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas”.¹⁸⁷ Esse novo uso, caracterizado pela capacidade de exibir a si mesmo como pura medialidade e de jamais ser instrumentalizado para servir a qualquer culto, produção ou consumo, tornar-se-á possível somente quando o velho uso for tornado absolutamente inoperante.¹⁸⁸ Mostra-se aqui a relação especial entre a profanação e o conceito de uso, que Agamben tomará da tradição do franciscanismo e porá em confronto com os conceitos de propriedade e de consumo, como apresentar-se-á mais detalhadamente à frente.

A propriedade é definida por Agamben como “o dispositivo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada, na qual é convertido em direito”.¹⁸⁹ Dessa maneira, o direito de propriedade constitui a generalização e a absolutização da estrutura de separação que define a religião¹⁹⁰ (como *relegere*, e não *religare*). Esse é um dos motivos pelo qual o autor aceita e continua a leitura do filósofo judeu alemão Walter Benjamin do capitalismo como fenômeno essencialmente religioso, como uma religião que “não conhece trégua nem piedade” e cujo culto não é expiatório, mas culpabilizador (*verschuldenden*).¹⁹¹ Um dos argumentos benjaminianos parte exatamente da ambiguidade da palavra alemã “*Schuld*”, que significa tanto dívida, quanto culpa. “O capital produtor de mercadorias alimenta-se ficticiamente do próprio futuro, [...] vive de um contínuo endividamento que não pode nem deve ser extinto”¹⁹², o qual

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Para Agamben, nesse contexto, “a distração não é mais que uma antecipação da redenção” (In: AGAMBEN, G. Profanações... p. 34). Ao brincarem com o sagrado e desatentarem-se à promessa religiosa de redenção universal, as crianças podem desfrutar de uma nova experiência do tempo e viver no tempo presente a experiência messiânica da redenção. Trataremos sobre nova experiência, que a Agamben interessa expandir a todos, no tópico seguinte.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 75.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 72

¹⁹⁰ Ibidem, p. 71.

¹⁹¹ BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. Org. Michael Löwy. Trad. Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 21-22.

¹⁹² AGAMBEN, G. Benjamin e o capitalismo. Trad. Selvino José Assmann. Original: *Benjamin e il capitalismo. Lo Straniero. Maggio*, n. 155, 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 26 de setembro de 2017.

atinge não apenas indivíduos, mas captura “mesmo o crédito dos Estados, que têm de abdicar docilmente de sua soberania”,¹⁹³ acrescenta Agamben.

Ademais, é interessante notar que, simetricamente, com o teólogo espanhol Francisco Suárez, que viveu entre os séculos XVI e XVII e é considerado um dos maiores escolásticos após Tomás de Aquino, o dever religioso é definido como um “débito infinito”¹⁹⁴ (*debitum infinitum*) dos homens com Deus, como uma dívida de natureza propriamente legal que é “inexaurível em sua essência”¹⁹⁵ e “cresce com a sua própria satisfação”.¹⁹⁶ Agamben comenta que “na ideia de um ser que se resolve integralmente em um débito, em um ter de ser, direito e religião coincidem necessariamente”.¹⁹⁷

O filósofo italiano esclarece, ainda, que a palavra grega para “fé” (*pistis*), utilizada no Novo Testamento, significa originariamente “crédito” (“*creditum*” é o particípio passado do verbo latino “*credere*”, “crer”). Na narrativa neotestamentária,¹⁹⁸ fé designa o “crédito que temos com Deus e que a palavra de Deus tem conosco”.¹⁹⁹ Exemplarmente, quando Paulo de Tarso, na Primeira Epístola aos Coríntios, fala do encargo que recebeu de Deus para anunciar o evangelho, usa a expressão “fui investido fiduciariamente de uma *oikonomia*”.²⁰⁰

Consigna-se que o dinheiro não é nada senão um título de crédito,²⁰¹ o qual – especialmente a partir de agosto de 1971, quando o governo estadunidense, sob a presidência de Richard Nixon, declarou a suspensão da convertibilidade do dólar em ouro, “esvaziou-se de qualquer valor que não fosse o puramente autorreferencial”.²⁰² Essa decisão de Nixon, a qual, para Agamben, constitui um daqueles “eventos que anunciam e definem a época que vem”,²⁰³ torna o dólar uma moeda fiduciária (ou seja, um título não-conversível, sem valor intrínseco porquanto não lastreado a metal algum), faz colapsar o sistema Bretton Woods, que vigia desde 1944, e leva o Sistema Monetário Internacional a adotar o esquema das taxas flutuantes de

¹⁹³ AGAMBEN, G. *Se la feroce religione del denaro divora il futuro*. *La Repubblica*, Roma, 16 de fevereiro de 2012. Disponível em: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divora.html>. Acesso em: 2 de novembro de 2017.

¹⁹⁴ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]*... p. 111.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ SUÁREZ, Francisco. *Opera omnia*. Org. Charles Berton. Parisii: Vivès, 1859, v. 13, p. 13. apud AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]*... p. 111.

¹⁹⁷ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]*... 110.

¹⁹⁸ Na famigerada definição presente na Epístola paulina aos Hebreus, “fé é a substância das coisas esperadas”. In: Hebreus 11,1. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/tb/hb/11>. Acesso em: 27 de setembro de 2017.

¹⁹⁹ AGAMBEN, G. “O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf... s/p.

²⁰⁰ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*... p. 36.

²⁰¹ “Na gestão de crédito, o Banco – que tomou o lugar da Igreja e dos seus sacerdotes – manipula-se a fé e a confiança do homem. Se a política está hoje em retirada, é porque o poder financeiro, substituindo a religião, raptou toda a fé e toda a esperança”, diz Agamben. In: AGAMBEN, G. “O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf... s/p.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ AGAMBEN, G. *Benjamin e o capitalismo*... s/p.

câmbio, caracterizado pela ausência de controle governamental sistemático (declarado) e pela flutuação do valor da moeda exclusivamente de acordo com a demanda (e o desmando) do mercado. A esse dismantelamento segue-se uma verdadeira anarquia monetária e cambial, tão anárquica quanto a *oikonomia* divina, fato que a sinonímia entre lastro e fundamento (*arché*) deixa entrever. A economia profana opera sem lastro em ouro (“*Gold*”, nas línguas alemã e inglesa) tanto quanto a *oikonomia* divina opera sem fundamento no ser de Deus (“*Gott*”, em alemão; “*God*”, em inglês). Por essa linha de raciocínio, o filósofo conclui que as democracias “que se dizem laicas,²⁰⁴ estão assentadas em uma forma vazia de fé”.²⁰⁵ Nelas, não há, ademais, espaço para a incredulidade, e uma série de dispositivos excepcionais e securitários são, de modo recorrente, acionados para extirpá-la, como veremos no tópico seguinte.

Insta salientar que a tese benjaminiana do capitalismo como religião baseia-se, em parte considerável, na análise de Marx acerca do “fetichismo da mercadoria”, presente no capítulo *O caráter fetiche da mercadoria e seu segredo* do Livro I de *O capital*. Para Marx, a análise da mercadoria permite perceber que ela é “uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos”.²⁰⁶ Por isso, recorre, conscientemente,²⁰⁷ a uma metáfora teológica para definir o “caráter misterioso”²⁰⁸ que os objetos adquirem quando assumem a forma-mercadoria, isto é, quando deixam de possuir valor de uso imediato e passam a ter como único valor de uso “o de ser suporte de valor de troca”.²⁰⁹ O entendimento da propriedade como impossibilidade de uso, central na obra agambeniana, encontra-se também em Marx, para quem “o valor de troca (*Tauschwert*) depende do valor de uso (*Gebrauchswert*), mas o nega, bloqueia

²⁰⁴ Para Agamben, “enquanto durar essa situação, enquanto a nossa sociedade que se crê laica permanecer subserviente à mais sombria e irracional das religiões, será bom [*sarà bene*] para cada pessoa recuperar seu crédito e seu futuro das mãos desses tediosos e desacreditados pseudo-sacerdotes, banqueiros, professores e funcionários das várias agências de *rating*”. In: AGAMBEN, G. *Se la feroce religione del denaro divorca il futuro...* s/p.

²⁰⁵ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 245.

²⁰⁶ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 204.

²⁰⁷ Marx afirma que “a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa” são “apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a *forma fantasmagórica* de uma relação entre coisas. Desse modo, *para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso*. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias”. In: MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital...* p. 206-207.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 206.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 220.

seu exercício”,²¹⁰ operação cuja consequência é o fato de que “todas as mercadorias são não-valores de uso para seus possuidores e valores de uso para seus não-possuidores”.²¹¹

O fetichismo é, pois, a metáfora escolhida por Marx: a palavra francesa *fétiche* provém do português “feitiço”, que, por sua vez, deriva do latim “*facticio*”, “artificial, fictício”.²¹² Agamben mostra, ainda, que “*facticio*” tem a mesma raiz de “*facere*”, cujo sentido arcaico é o de “fazer um sacrifício”: “como ensina a etimologia, todo *facere* é *sacrum facere*”.²¹³ O termo fetichismo aparece, originariamente, no âmbito da história da religião, em meados do século XVIII, como conceito destinado a qualificar os cultos religiosos (sobretudo de povos africanos) que divinizavam animais ou objetos inanimados.²¹⁴ Quando os produtos do trabalho tomam a forma da mercadoria, diz Marx, os homens passam a não reconhecer neles os caracteres sociais de sua própria produção. Como resultado desse processo de estranhamento (*Entfremdung*)²¹⁵, as mercadorias adquirem a aparência de terem surgido independentemente do trabalho humano,²¹⁶ ou seja, como um espécie de feitiço.

O significado religioso originário do fetiche é, pouco a pouco, abandonado à medida que se expande o uso psicanalítico do termo, atualmente mais conhecido.²¹⁷ Anos depois de Marx ter empregado o conceito de fetichismo para criticar a forma-mercadoria, Freud utiliza-o para analisar a perversão sexual. Em *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*, obra publicada por Agamben em 1977, lê-se que o fetiche é “ao mesmo tempo, o sinal de algo e da sua ausência, e deve a tal contradição o próprio estatuto fantasmático”²¹⁸; ele “leva-nos ao confronto com o paradoxo de um objeto inapreensível que satisfaz uma necessidade humana precisamente através do seu ser tal [de sua inapreensibilidade]”.²¹⁹ Nesse contexto, o filósofo italiano pondera que o fetichismo da mercadoria de que trata Marx

[...] apresenta mais do que uma simples analogia terminológica com os fetiches que são objeto da perversão. À sobreposição do valor de troca sobre o valor de uso corresponde, no fetichismo, a sobreposição de um valor simbólico particular sobre o

²¹⁰ Ibidem, p. 92.

²¹¹ Ibidem, p. 220.

²¹² AGAMBEN, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 65.

²¹³ AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 140.

²¹⁴ FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação. *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, v. 11, n. 1, p. 141-158, 2012, p. 143-144.

²¹⁵ Conceito, cuja intimidade com o fetichismo é perceptível, que Marx usa nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 para referir-se ao processo pelo qual o trabalho se torna “exterior ao homem” e assume um “poder estranho” que enfrenta o homem de uma “maneira hostil”.

²¹⁶ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital... p. 206.

²¹⁷ AGAMBEN, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*... p. 63.

²¹⁸ Ibidem, p. 46.

²¹⁹ Ibidem, p. 61.

uso normal do objeto. **E assim como o fetichista nunca consegue possuir integralmente o seu fetiche, por ser o signo de duas realidades contraditórias, assim o possuidor da mercadoria nunca poderá gozar dela contemporaneamente enquanto objeto de uso e enquanto valor;** ele poderá manipular de todas as maneiras possíveis o corpo material em que ela se manifesta, poderá até alterá-lo materialmente chegando a destruí-lo, mas, nesse desaparecimento, a mercadoria voltará a afirmar mais uma vez a sua inapreensibilidade.

Em *Elogio da profanação*, Agamben reflete que, se no âmbito religioso em sentido estrito, a separação para esfera do sagrado atingia originalmente apenas determinados objetos, condutas e corpos submetidos direta ou indiretamente ao dispositivo do sacrifício,²²⁰ no capitalismo, por outro lado, opera “um único, multiforme e incessante processo de separação, que investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma”.²²¹ A absolutização da separação deve-se ao fato de que

Na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim **agora tudo o que é feito, produzido e vivido — também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem — acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada** que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível. Esta esfera é o consumo.²²²

Por essa leitura, é possível afirmar que o capitalismo constitui-se como uma reconfiguração do dispositivo sacralizante do cristianismo, cujo detalhamento veremos no tópico seguinte, que possui como objetivo a criação de um Improfanável²²³ (aquilo que se baseia no aprisionamento de toda intenção autenticamente profanatória).²²⁴ Para Agamben, tal sistema, pela ininterrupta exigência de produtividade e trabalho, representa, em verdade, um gigantesco dispositivo de aniquilação de meios puros e captura de comportamentos profanatórios.²²⁵

A hodierna economização (e juridicização) integral das vidas humanas corresponde à ruína da política, uma vez que essa é exatamente “a esfera dos puros meios”,²²⁶ na qual os homens poderiam vir a realizar a sua inoperosidade essencial e que constitui, por isso, o espaço mais genuinamente humano. Em última instância, corresponde à aniquilação da possibilidade de acesso racional ao “viver bem”, como quis Aristóteles, ou, simplesmente, à “vida feliz”, como quer Agamben.

²²⁰ AGAMBEN, G. *Profanações...* p. 71.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Ibidem*, p. 79.

²²⁵ *Ibidem*, p. 76.

²²⁶ AGAMBEN, G. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. ISBN: 84-8191-358-8. Depósito legal: V-5217-2000. Espanha: Pre-textos, 2001, p. 56.

Na filosofia política aristotélica, a comunidade política é “nascida em vista do viver [*to zên*], mas existente essencialmente em vista do viver bem [*tòeû zên*]”,²²⁷ de modo que o fim último da existência política é a “*euemería*” (palavra grega para o “belo dia”).²²⁸ Sobre o significado desse “viver bem”, é bastante elucidativa a observação da filósofa alemã Hannah Arendt na obra *A condição humana*, cuja abordagem da relação entre o político e o econômico, que recupera e dá seguimento à tradição aristotélica, influencia Agamben profundamente:

A “vida boa”, como Aristóteles qualificava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor, mais livre de cuidados ou mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. **Era ‘boa’ exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo-se libertado do labor e do trabalho, e tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida.**²²⁹

Apesar de as abordagens de Agamben e Arendt serem bastante diferentes,²³⁰ ambos compartilham preocupações e diagnósticos muito semelhantes acerca da drástica invasão da economia no âmbito político. Contra tal invasão e o estabelecimento da economia como fim supremo, que exige um serviço incondicionado a si mesma, torna submissa toda a política, esvazia de sentido os conceitos políticos tradicionais, governa os homens com força-de-lei e pretende prescrever a eles o modo como devem viver, Agamben admoesta que “a economia como tal não pode nem saber nem decidir a que propósito ela deve servir”.²³¹ Em extremo contraste às atuais condições relatadas, o objetivo do projeto agambeniano consiste em não menos que a construção de uma “comunidade política ordenada exclusivamente ao gozo pleno da vida mundana”.²³² Para o filósofo,

A política é aquilo que corresponde à inoperosidade essencial dos homens, ao ser radicalmente sem obra das comunidades humanas. Há política, porque o homem é um ser *argós*, que não é definido por nenhuma operação própria – ou seja: um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação podem exaurir. [...] De que modo essa *argía*, essas inoperosidades e potencialidades essenciais poderiam ser assumidas sem se tornarem uma tarefa histórica, isto é, **de que modo a política poderia ser nada mais do que a exposição da ausência de obra do homem e,**

²²⁷ AGAMBEN, G. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua... p. 10.

²²⁸ Ibidem, p. 18.

²²⁹ ARENDT, Hannah. A condição humana. Trad. Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 46.

²³⁰ Essa diferença parece residir substancialmente no fato de o autor basear sua análise na genealogia foucaultiana da governamentalidade (para dar-lhe continuidade e fazê-la retroceder aos primeiros séculos da teologia cristã). Verifica-se também certa afinidade entre os diagnósticos de Arendt e Foucault sobre a subjugação da política pela economia (e entre a ideia do *animal laborans*, em *A condição humana*, e a figura do *homo economicus*, em *O nascimento da biopolítica*). A análise das relações entre os três autores, que certamente muito enriqueceria este trabalho, não será aqui aprofundada por motivo de delimitação temática.

²³¹ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 243-244.

²³² AGAMBEN, G. Medios sin fin: notas sobre la política... p. 97.

quase, da sua indiferença criadora em relação a qualquer tarefa e somente nesse sentido permanecer integralmente destinada à felicidade – eis o que, através e para além do domínio planetário da *oikonomia* da vida nua, constitui o tema da política que vem.²³³

O projeto de uma política integralmente destinada à felicidade é dependente de uma permanente capacidade profanatória de elaboração coletiva de novas formas de uso comum das coisas e dos corpos; em outras palavras, da desativação de toda separação, de toda *religio*. Agamben afirma que “da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade”.²³⁴ O autor pondera que os consumidores na sociedade de massas são infelizes sobretudo porque se tornaram incapazes de profanar seus objetos de consumo para libertá-los ao uso comum²³⁵ e lança como tarefa essencial para o pensamento que vem definir um conceito de “vida feliz” não separado da ontologia.²³⁶

Por consequência, inevitavelmente, “a profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem”.²³⁷ Profanar o trono vazio designa uma atividade de radical contraposição a todas as tentativas de ocupá-lo no plano imanente tanto quanto a quaisquer pretensões de demonstrar a sua ocupação no plano transcendente. Para Agamben, é impreterível que a “vida feliz” sobre a qual deve fundar-se a filosofia política seja uma vida “absolutamente profana, que atingiu a perfeição de sua própria potência e de sua própria comunicabilidade, e sobre a qual a soberania e o direito não têm mais nenhum domínio”.²³⁸ Ao contrário do que possa parecer, o pensamento e a política “que vêm” não se referem a um tempo futuro, mas ao tempo de agora (*Jetztzeit*), na perspectiva messiânica adotada pelo autor, a qual examinaremos à frente, não sem antes verificar por que Agamben localiza na economia teológica o cerne do estado de exceção.

²³³ Ibidem, p. 91.

²³⁴ AGAMBEN, G. Profanações... p. 67.

²³⁵ Ibidem, p. 72-73.

²³⁶ AGAMBEN, G. Medios sin fin: notas sobre la política... p. 97.

²³⁷ AGAMBEN, G. Profanações... p. 79.

²³⁸ AGAMBEN, G. Medios sin fin: notas sobre la política... p. 97.

3.2 A imbricação entre *oikonomia* e estado de exceção como reconfiguração do dispositivo sacralizante do cristianismo para manutenção de relações fiduciárias insustentáveis

As análises de Agamben acerca da sacralidade concentram-se, inicialmente, no âmbito do direito romano arcaico, no qual, de modo decisivo, afirma-se pela primeira vez o caráter sacro da vida humana na figura do “*homo sacer*” (expressão latina para “homem sagrado”), que nomeia a mais conhecida série de livros publicada pelo autor e ocupa posição central nela. Antes disso, já em 1982, na obra *A linguagem e a morte*, o filósofo explica que “o sagrado é necessariamente uma noção ambígua e circular (*‘sacer’* significa, em latim, abjeto, ignominioso e, ao mesmo tempo, augusto, reservado aos deuses; e sacros são a lei e, igualmente, aquele que a viola)”.²³⁹

Em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben explica que *homo sacer*, no ordenamento jurídico e religioso romano, é aquele indivíduo que, por ter sido condenado por algum delito (em particular, o homicídio), é banido tanto da comunidade religiosa, quanto da vida política; diante disso, caracteriza-se por ser, a um só tempo, insacrificável (porque excluído do “*ius divinium*”) e, todavia, matável por qualquer um sem que isso seja considerado homicídio (pois excluído também do “*ius humanum*”). Logo, “a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito”,²⁴⁰ e a sua peculiaridade “não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto”.²⁴¹

Repare-se que, no sentido de “abjeto, ignominioso”, a vida sacra é aquela “consagrada sem nenhum sacrifício possível”,²⁴² já no sentido de “augusto, reservado aos deuses” representa, inversamente, aquela vida oferecida como sacrifício (em ambos os casos, contudo, pressupõe-se a matabilidade da vida sacralizada). Para possibilitar a articulação dessa ambiguidade constitutiva, Agamben recorre, novamente, ao conceito de máquina. Assim como a máquina econômico-governamental, a “máquina sacrificial” aparece como dispositivo marcado pela bipolaridade. Ela articula e faz transitar sagrado e profano, divino e humano, em operações que, contudo, nunca se completam, de modo a existir “um resíduo de profanidade em toda coisa consagrada e uma sobra de sacralidade em todo objeto profanado”.²⁴³

²³⁹ AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade...* p. 142.

²⁴⁰ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua...* p. 189.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 90.

²⁴² *Ibidem*, p. 106.

²⁴³ AGAMBEN, G. *Profanações...* p. 68.

Decisivo, aqui, é o fato de o cristianismo assimilar o dispositivo do sacrifício e inseri-lo no centro de sua doutrina, a ponto de haver entre o sacrifício e a *oikonomia* trinitária um nexo essencial, que pode vir à luz apenas mediante a percepção daquela ambivalência originária do sagrado e do resíduo de toda operação sacrificial que dela decorre. A Igreja forja, meticulosamente, no dogma da trindade, o ser divino como uma única substância que se articula economicamente em três hipóstases porque

Ali estava em jogo nada menos que a sobrevivência de um sistema religioso que havia envolvido o próprio Deus como vítima do sacrifício e, desse modo, havia introduzido nele a separação que, no paganismo, tinha a ver apenas com as coisas humanas. Tratava-se, portanto, de resistir, através da contemporânea presença de duas naturezas numa única pessoa, ou numa só vítima, à confusão entre divino e humano que ameaçava paralisar a máquina sacrificial do cristianismo.²⁴⁴

Que a economia profana absolutize os processos de separação do dispositivo sacralizante do cristianismo²⁴⁵ de modo a destinar-se à produção de um Improfanável, como Agamben sugere em *Elogio da Profanação*, e, cada vez mais, reduza as vidas humanas à condição de *homo sacer*, à vida nua, por operar sobre todas as suas relações (laborais, sexuais, linguísticas), não é senão reverberação de sua condição de herdeira da máquina econômico-teológica, que analisamos a partir de *O reino e a glória*. Sob essa perspectiva, elucidada-se a denúncia agambeniana da atualíssima e flagrante sacralização da economia, a qual, nos momentos ditos de “crise”, é referida literalmente como aquilo que deve ser “salvo”, ainda que mediante o “sacrifício” da ordem legal e a submissão de contingente cada vez maior de vidas humanas ao estado de pura matabilidade.²⁴⁶

O “sacrifício” do ordenamento jurídico com a pretensão, ou sob o pretexto, de solucionar uma crise é exatamente o fundamento do estado de exceção, na avaliação do autor, paradigma de governo dominante na política contemporânea.²⁴⁷ Essa lógica chega a seu paroxismo na afirmação “grotesca” do cientista político estadunidense Clinton Rossiter de que, em tempos de crise, “nenhum sacrifício pela nossa democracia é demasiado grande, menos

²⁴⁴ Ibidem, p. 69.

²⁴⁵ Ainda que esse dispositivo esteja, inicialmente, vinculado ao sacrifício, ele vem a sofrer deslocamentos que emancipam os processos de sacralização da esfera sacrificial. Para compreendermos os complexos termos dessa reconfiguração, analisaremos no tópico seguinte os sentidos que o conceito de sagrado vem a adquirir na modernidade e, em especial, as suas implicações biopolíticas. Importa, aqui, perceber que em toda operação sacralizante (com ou sem o sacrifício) está igualmente imiscuído o sentido “abjeto, ignominioso” do sagrado, haja vista sua ambivalência constitutiva.

²⁴⁶ Para o autor, “nada é mais nauseante do que o descaramento com que aqueles que fizeram do dinheiro a sua única razão de vida agitam periodicamente o fantoche da crise econômica; e os ricos vestem, hoje, roupas austeras para alertar os pobres de que sacrifícios serão necessários *para todos*.” In: AGAMBEN, G. *Medios sin fin: notas sobre la política...* p. 110.

²⁴⁷ AGAMBEN, G. *Estado de exceção...* p. 13.

ainda o sacrifício temporário da própria democracia”.²⁴⁸ Trata-se de nada mais que explícita reconfiguração da contumaz fundamentação teológica da autoridade pela invocação da força positiva do *katechon* (aquilo que retarda o juízo final) para o adiamento (a suspensão) do plano econômico ordinário, como vimos no início deste trabalho. Isso se torna ainda mais inconteste se verificada a etimologia da palavra “crise”: em grego, “*krisis*” provém de “*krino*”, que significa “separar, de-cidir”. O termo possui um significado teológico: o juízo final é referido na narrativa bíblica sempre como “*em emerai kriseos*” (“no dia do juízo”), tipificado como a decisão sobre a salvação (a separação entre salvos e condenados). “*Krisis*” tem também um significado médico referente ao momento “na evolução de uma doença, quando o médico deve ‘julgar’ se o doente morrerá ou sobreviverá”.²⁴⁹ Ainda na língua portuguesa remanesce a sinonímia entre o momento “decisivo” e momento “crítico” (simétrica também àquela entre juízo e critério). É apenas sob esse prisma que se pode entender adequadamente o decisionismo schmittiano, sua definição do soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção, a relação dele com a teologia política e a imbricação dessa com a *oikonomia*, nos termos que seguiremos a ver.

Como examinamos, a *oikonomia* foi concebida como uma ordem imanente da vida humana e divina que se mantinha de acordo com uma ordem transcendente. A história semântica do termo grego “*oikonomia*” mostra que esse recebeu duas traduções latinas: “*dispositio*”²⁵⁰ (“disposição”, “ordem”) e “*dispensatio*” (“dispensa”, “suspensão”; mais tarde, “exceção”).²⁵¹ Os dois significados indicam a complexidade da relação entre *oikonomia* e lei, porém são “perfeitamente coerentes”, haja vista a *disposição* das coisas em determinada ordem exigir sempre a *dispensa* dos elementos desordeiros. A aporia acerca da ordem, que vimos no tópico 2.1 deste trabalho iniciar-se em Aristóteles e chegar ao seu paroxismo em Tomás de Aquino, revela aqui sua drástica consequência política: dado que ordem imanente e ordem transcendente são incomunicáveis, o único modo de definição do conteúdo da ordem é o critério (o juízo, a decisão) do soberano, da autoridade eclesiástica ou profana, que se instala no não-lugar (na utopia) dessa comunicação e modera (economiza) a aplicação da lei.

²⁴⁸ ROSSITER, C. L. *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*. New York: Harcourt Brace, 1948, p. 314 apud AGAMBEN, G. Estado de exceção... p. 22.

²⁴⁹ AGAMBEN, G. Pilatos e Jesus. Trad. Silvana de Gaspari; Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 33.

²⁵⁰ Do termo latino “*dispositio*” deriva também “dispositivo”, termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Michel Foucault que é, posteriormente, absorvido e ampliado por Agamben. Para o filósofo italiano, o termo “dispositivo” vem a “assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos”, dos quais fala Foucault, estão de algum modo conectados com esta herança teológica”. In: AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?... p. 12.

²⁵¹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 14.

É de extrema pertinência notar que *oikonomia* toma o significado de “exceção” no âmbito do próprio direito canônico a partir dos séculos VI e VII, quando passa a exprimir a “restrição ocasional ou a suspensão da eficácia do rigor das leis e a introdução de atenuantes, que ‘economiza’ [*dioikonountos*] o comando da lei”.²⁵² Produz-se no direito canônico uma “contraposição entre ‘cânone’ e ‘economia’, e a exceção vem definida como decisão que não aplica estritamente a lei, mas ‘faz uso da economia’”²⁵³, isto é, poupa a lei de sua aplicação integral, aplica-a com comedimento, com moderação, economicamente.

De igual importância é perceber que autoridade eclesiástica e autoridade profana investem-se como tal, primordialmente, a partir de um paradigma de caráter finito: na teologia cristã, o *telos* último da lei e dos ministérios angélicos, tal qual o dos poderes profanos, é ser desativado e tornado inoperoso no momento do juízo final,²⁵⁴ como visto no tópico 2.3. A inoperosidade do governo divino que define a condição pós-juízo final contém, todavia, uma única e famigerada exceção. Na narrativa teológica, esse governo mantém-se operante, de forma puramente penitenciária, no inferno, no qual os demônios, na qualidade de ministros da justiça divina, “desenvolverão pela eternidade sua função judiciária de executores das penas infernais”.²⁵⁵ Tomás de Aquino acrescenta que “para que os bem-aventurados possam comprazer-se mais com sua beatitude [...] é-lhes concedido perfeitamente ver as penas dos ímpios”,²⁵⁶ diante delas, não podem sentir compaixão, mas unicamente gozo, porque “o castigo dos condenados é expressão da ordem eterna da justiça divina”.²⁵⁷ Sob esse prisma, o esplendor dos suplícios de Michel Foucault e a colônia penal de Franz Kafka ganham ampla inteligibilidade. Uma vez que a lei divina foi tornada inoperosa, a aplicação das penas pelos ministros carrascos é operada com força-de-lei; não há qualquer prescrição de conteúdo determinado aos condenados, mas tão somente imposição de punição; não há direito, apenas força. A essa altura, está clara a intimidade com o estado de exceção, que define exatamente “um ‘estado da lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’),”²⁵⁸ porque tornada inoperosa pelo soberano, e “de outro lado, atos que não tem valor de lei adquirem sua força”²⁵⁹ a partir daquela inoperosidade. O soberano captura a exigência

²⁵² FÓCIO, *Photii Epistulae et Amphilochia*. Ed. L. G. Westerink, Leipzig, Teubner, 1986, v. 4, p. 13-14 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 63.

²⁵³ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 63.

²⁵⁴ Ibidem, p. 185.

²⁵⁵ Ibidem, p. 181.

²⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO. *S. Th., Suppl.*, q. 89, a. 4 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 182.

²⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO. *S. Th., Suppl.*, q. 94, a. 1 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 182.

²⁵⁸ AGAMBEN, G. Estado de exceção... p. 61.

²⁵⁹ Ibidem.

messiânica contida no interior da lei (seu *telos* de tornar-se inoperosa) para, então, governar sem lei. Conceber um forma de manter a lei inoperosa e, ao mesmo tempo, não permitir que se constitua um poder soberano que governe sem lei pela captura da inoperosidade é a tarefa da política que vem.

À vista do exposto, entende-se melhor por que Walter Benjamin, em *A crônica dos desempregados alemães*, refere-se ao Terceiro Reich com a expressão “inferno nazista”²⁶⁰ e, a respeito de seus efeitos sobre os trabalhadores alemães, diz que “o reino de Deus os alcança como catástrofe. [...] O desemprego acaba porque o trabalho forçado se tornou legal”.²⁶¹ A respeito do estado de exceção nazista, Agamben comenta que, “como Eichmann não cansava de repetir, as palavras do *Führer* têm força-de-lei [*Gesetzeskraft*]”.²⁶² E acrescenta que a teologia política schmittiana, que lhe servia como base legal, traz uma “concepção da lei e do poder soberano sob uma constelação explicitamente antimessiânica”.²⁶³ Estado de exceção, messianismo e inoperosidade possuem vínculos viscerais no interior do paradigma econômico, como ainda continuaremos a explorar.

A partir dessas considerações, é possível fazer novas leituras do fato de o estado de exceção ter se tornado regra, o que Benjamin já reconhece na oitava de suas *Teses sobre o conceito de história*,²⁶⁴ as quais foram publicadas em 1940 e continuam a exercer vasta influência sobre a obra agambeniana. Aqueles significados que vimos da palavra “crise” (como “decisão” em um momento crítico) sofrem uma transformação que os desprovê de sua relação com o tempo. A crise, em sua concepção atual, “se separa de seu ‘dia decisivo’ e se transforma numa condição permanente”,²⁶⁵ de modo tal que a incerteza sobre a sua resolução é sempre “estendida ao futuro, ao infinito”.²⁶⁶ Agamben observa, então, que, se o juízo final era inseparável do fim dos tempos, “hoje o juízo é divorciado da ideia de resolução e repetidamente adiado”.²⁶⁷ Daí conclui que “o estado de crise e de emergência permanente que os governos do

²⁶⁰ BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião... p. 166.

²⁶¹ Ibidem, p. 163.

²⁶² AGAMBEN, G. Estado de exceção... p. 61.

²⁶³ AGAMBEN, G. O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos... p. 122.

²⁶⁴ No oitava tese, Benjamin assevera: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo [...]”. In: BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de história*. In: *Obras escolhidas, Volume 1: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 226.

²⁶⁵ AGAMBEN, G. Pilatos e Jesus... p. 76.

²⁶⁶ AGAMBEN, G. “A crise infundável como instrumento de poder” – Entrevista concedida a Dirk Schümer. Trad. Artur Renzo. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24 de maio de 2013. Acesso em: 29 de outubro de 2017. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/07/17/a-crise-infundavel-como-instrumento-de-poder-uma-conversa-com-giorgio-agamben/>.

²⁶⁷ Ibidem.

mundo proclamam hoje é justamente a paródia secularizada da perpétua atualização do juízo último na história da Igreja”.²⁶⁸

Na obra *Pilatos e Jesus*, Agamben toma a indecisão do julgamento de Jesus por Pilatos, governador da província romana da Judeia que, segundo a narrativa bíblica, “lava as mãos”²⁶⁹ para eximir-se de sua responsabilidade de julgar, como alegoria da indecisão da crise que caracteriza a modernidade. Para o autor, “a insolubilidade implícita no embate entre [...] Pilatos e Jesus, é atestada nas duas ideias-chave da modernidade: que a história seja um “processo” e que esse processo, enquanto não se concluir em um juízo, esteja em permanente estado de crise”.²⁷⁰ Esse estado legitima a infundável desapropriação dos cidadãos de toda possibilidade de decisão política e econômica, uma vez que tal prerrogativa é capturada pela autoridade soberana, a qual, sem, por óbvio, resolver o estado crítico, instala-se e permanece precisamente no não-lugar (na utopia) da decisão/resolução.

Se recordarmos que, na perspectiva da teologia cristã, a ideia de um governo eterno é, com todo rigor, infernal, torna-se compreensível por que, para Agamben, considerado que nesta o estado de exceção torna-se regra, “o modelo da política de hoje – que aspira a uma economia infinita do mundo – é propriamente infernal”²⁷¹ e, como tal, subsiste pela manutenção de conglomerados, em progressiva ampliação, de corpos em relação aos quais a lei aplica-se exclusivamente na forma de punição espetacular.

A genealogia teológica que estamos a traçar auxilia a esclarecer por que, exatamente na lógica da exceção, “crise” e “economia” vêm sendo utilizadas “como palavras de ordem, que servem para impor e para fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar”.²⁷² Para o filósofo, a crise sempre em curso é o motor interno do capitalismo tal qual o estado de exceção é a estrutura normal do poder político.²⁷³ Ademais,

[...] assim como o estado de exceção requer que haja porções sempre mais numerosas de residentes desprovidos de direitos políticos e que, no limite, todos os cidadãos

²⁶⁸ AGAMBEN, G. Cristianismo como religião: a vocação messiânica. Trad. Moisés Sbardelotto. Il Regno, n. 22, 2009. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/174-noticias/noticias-2010/567993-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 14 de setembro de 2017.

²⁶⁹ No Evangelho de Mateus, lê-se que “ao ver Pilatos que nada conseguia, mas pelo contrário que o tumulto aumentava, mandando trazer água, lavou as mãos diante da multidão, dizendo: Sou inocente do sangue deste homem; seja isso lá convosco”. In: Mateus 27, 24 - Versão João Ferreira de Almeida Revista Atualizada (ARA). Disponível em: <http://biblia.com.br/joao-ferreira-almeida-atualizada/mateus/mt-capitulo-27/>. Acesso em: 15 de outubro de 2017.

²⁷⁰ AGAMBEN, G. *Pilatos e Jesus*... p. 76.

²⁷¹ AGAMBEN, G. Cristianismo como religião: a vocação messiânica... s/p.

²⁷² AGAMBEN, G. “Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro” – Entrevista concedida a Peppe Salvà. Trad. Selvino José Assmann. Ragusa News, 16 de agosto de 2012. Acesso em: 29 de novembro de 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>.

²⁷³ AGAMBEN, G. *Medios sin fin: notas sobre la política*... p. 111.

sejam reduzidos a vida nua, do mesmo modo a crise, tornada permanente, exige não apenas que os povos do Terceiro Mundo sejam sempre mais pobres, mas também que um percentual crescente de cidadãos das sociedades industriais seja marginalizado e sem trabalho. E não há Estado dito democrático que não esteja atualmente comprometido até o pescoço com essa fabricação maciça de miséria humana.²⁷⁴

Tentemos, então, ver, de maneira mais ampla e prática, como economia e exceção vinculam-se no conjunto da obra agambeniana. Se em *Estado de Exceção* Agamben revela que a ordem jurídico-político do Ocidente baseia-se na relação entre um elemento normativo e jurídico em sentido estrito (*potestas*) e um elemento anômico e extra-jurídico (*auctoritas*), em *O Reino e a Glória* essa relação assume a forma da articulação entre Reino e Governo,²⁷⁵ na qual o governo é fundado e autorizado pela impotência do soberano.²⁷⁶ Simetricamente, assim como a lei fundamenta-se pela *exceptio* da anomia, o governo fundamenta-se pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma da glória.²⁷⁷ Em ambos os casos, verifica-se o mecanismo da exceção: “algo é dividido, excluído e rejeitado e, precisamente por essa exclusão, é incluído como *archè* e fundamento”.²⁷⁸ Elementar é perceber – e é este o argumento que estamos a desenvolver neste tópico – que, quanto à localização na estrutura dupla da ordem jurídico-política, “a economia teológica, enquanto paradigma essencialmente gerencial e não normativo, está certamente do lado do estado de exceção”.²⁷⁹

Se, como observamos no tópico anterior, economia e religião fundamentam-se em relações fiduciárias marcadas pela pura autorreferencialidade, isto é, pela dação de “crédito e realidade àquilo que ainda não existe”,²⁸⁰ Agamben sinaliza que “um crédito expedido a partir do nada não pode se manter eternamente”.²⁸¹ O estado de exceção aparece, precisamente, como a técnica de governo empregada com o propósito de impedir, à força, a ruína dessas relações fiduciárias quando elas se tornam insustentáveis; ou, nas belas e duras palavras do professor Marildo Menegat, como “o esforço desesperado de prolongar as condições de possibilidade desta sociabilidade em que seus fundamentos se tornaram estilhaços de uma fantasmagoria vagando por todos espaços com acentuada potência destrutiva”.²⁸² É exatamente esse o

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 9-10.

²⁷⁶ AGAMBEN, G. Estado de exceção e genealogia do poder... p. 35.

²⁷⁷ AGAMBEN, G. O uso dos corpos [Homo sacer IV, 2]. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 297.

²⁷⁸ Ibidem, p. 296.

²⁷⁹ AGAMBEN, G. “Da teologia política à teologia econômica” – Entrevista concedida a Selvino José Assmann... p. 8.

²⁸⁰ AGAMBEN, G. Benjamin e o capitalismo... s/p.

²⁸¹ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 245.

²⁸² MENEGAT, Marildo. A nova guerra total. Texto apresentado no Seminário "Direito e Resistência" do Programa de Educação Tutorial em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 18 de setembro de 2017.

diagnóstico a que chega Agamben na obra *Estado de exceção*, na qual aponta o paralelismo entre emergência político-militar e emergência econômica como a característica *decisiva* da política do século XX.²⁸³ O autor assinala que os governos dos Estados Unidos e dos países da Europa ocidental passam a lançar mão, cada vez mais, do instituto do estado de exceção para lidar com a crise das moedas provinda da derrocada do padrão-ouro na economia mundial no período subsequente à catástrofe da Primeira Grande Guerra, quando a emergência militar dá lugar à emergência econômica por meio de uma “assimilação implícita entre guerra e economia”.²⁸⁴

De modo paradigmático, em 1923, e posteriormente em diversas oportunidades, o governo alemão utilizou o artigo 48 da Constituição de Weimar,²⁸⁵ que concedia poderes excepcionais ao presidente do Reich para suspender direitos fundamentais nas situações em que a “segurança pública e a ordem” (*die öffentliche Sicherheit und Ordnung*) estivessem ameaçadas,²⁸⁶ para “enfrentar a queda do marco”.²⁸⁷ Nos Estados Unidos, em 1933, Franklin D. Roosevelt recebe do Congresso, por meio do *National Industrial Recovery Act*, “poder ilimitado de regulamentação e de controle sobre todos os aspectos da vida econômica do país”²⁸⁸ para implementação do *New Deal*, série de programas para recuperar a ordem econômica estadunidense perturbada pela Grande Depressão. Nessa ocasião, disse que pediria ao Congresso “o único instrumento que me resta para enfrentar a crise: amplos poderes executivos para travar uma guerra contra a emergência, poderes tão amplos quanto os que me seriam atribuídos se fôssemos invadidos por um inimigo externo”.²⁸⁹ Também na França, em vários momentos, diferentes governos (como o de Raymond Poincaré em 1924, o de Pierre Laval em 1935 e o da Frente Popular em 1937) fizeram votar medidas que lhes permitiram emitir decretos com força de lei em matéria financeira para “evitar a desvalorização do franco”.²⁹⁰

²⁸³ AGAMBEN, G. Estado de exceção... p. 37.

²⁸⁴ Ibidem, p. 26.

²⁸⁵ O §2º do artigo 48 dizia: “Caso a segurança e a ordem públicas estejam seriamente ameaçadas ou perturbadas, o Presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias a seu restabelecimento, com auxílio, se necessário, de força armada. Para esse fim, pode ele suspender, parcial ou inteiramente, os direitos fundamentais fixados nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 154”.

²⁸⁶ AGAMBEN, G. Estado de exceção... p. 23.

²⁸⁷ Ibidem, p. 29.

²⁸⁸ Ibidem, p. 37.

²⁸⁹ ROOSEVELT, F. D. *The Public Papers and Addresses*. V. 2. New York: Random House, 1938, p. 16 apud AGAMBEN, G. Estado de exceção... p. 37.

²⁹⁰ Ibidem, p. 26.

Por os conceitos de ordem e segurança terem sido elaborados como paradigmas de governo, pela primeira vez, no interior da doutrina da providência,²⁹¹ a noção moderna de ordem pública está profundamente contagiada pelo paradigma teológico-econômico. Agamben nota, contudo, certos deslocamentos: na perspectiva da crise infundável característica da modernidade, “a segurança como paradigma de governo não nasce para instaurar a ordem, mas para governar a desordem”.²⁹² Gestão e controle do caos passam a tomar o lugar da imposição da ordem e da disciplina como técnica de governo dominante. Deixa-se, cada vez mais, de declarar um estado de exceção formal para, ao invés disso, evocar “razões securitárias”,²⁹³ vazias de conteúdo, “para instaurar um constante estado de emergência arrepiante e ficcional, sem que qualquer ameaça seja identificável”.²⁹⁴ Vê-se, assim, convergir “um paradigma econômico absolutamente liberal com um paradigma de controle policial e estatal sem precedentes e igualmente absoluto”,²⁹⁵ a fazer jus à metáfora infernal.

Para o filósofo, “uma democracia que se reduz a ter como únicos paradigmas o estado de exceção e a segurança não é mais um democracia”.²⁹⁶ Isso porque, “submetendo-se ao signo da segurança, o estado moderno abandonou o domínio da política”.²⁹⁷ A proliferação de tecnologias securitárias elimina a distinção entre os espaços público e privado que, na formulação clássica da *polis* grega, possibilita a existência da vida política: “um local gravado em vídeo deixa de ser uma ágora e torna-se um híbrido entre público e privado, uma zona de indiferença entre a prisão e o fórum”.²⁹⁸ Pela despilitização daí decorrente, resta apenas o “incessante girar em vão da máquina [governamental], que, em uma espécie de desmedida paródia da *oikonomia* teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo, que, ao invés de salvá-lo, o conduz - fiel, nisto, à originária vocação escatológica da providência – à catástrofe”.²⁹⁹

²⁹¹ AGAMBEN, G. “A política da profanação” – Entrevista concedida a Vladimir Safatle... s/p.

²⁹² Ibidem.

²⁹³ Para Agamben, “o paradigma securitário implica que cada dissenso, cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de o governar numa direção rentável”. In: AGAMBEN, G. Por uma teoria do poder destituente. Trad. Coletivo de Tradutores Vila Vudu. Palestra pública em Atenas, 16 de novembro de 2013. Disponível em: <http://www.tlaxcala-int.org/article.asp?reference=15402>. Acesso em: 17 de outubro de 2017.

²⁹⁴ AGAMBEN, G. Por uma teoria do poder destituente... s/p.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ AGAMBEN, G. “Segurança e democracia liberal” – Entrevista concedida a Elysa Tomazi. Trad. Fabio Milazzo. *La Stampa*, 27 de novembro de 2007. Acesso em: 6 de outubro de 2017. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/entrevistaagamben.html>.

²⁹⁷ AGAMBEN, G. Por uma teoria do poder destituente... s/p.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?... p. 16.

Como consequência do triunfo da *oikonomia*, altiva herança que o cristianismo deixa à modernidade, segundo a genealogia agambeniana que estamos a dissecar, o que hoje se define como política estatal assume, cada vez mais, “uma ênfase em que a própria vida natural e seu bem-estar parecem apresentar-se como a última missão histórica da humanidade”,³⁰⁰ a sujeitar a população em pertinaz processo de despolitização às temerárias consequências biopolíticas aí implícitas, sobre as quais passaremos a discorrer.

3.3 As implicações biopolíticas da sacralidade e o nexó entre doutrina da providência, autoridade carismática e estado de exceção

A fim de darmos continuidade ao desvelamento dos vínculos entre economia, exceção e sacralidade e percebermos as consequências biopolíticas neles presentes, é preciso, primeiramente, recordar a equivalência entre a palavra grega “*mystērion*” e a palavra latina “*sacramentum*” (formada pela união de “*sacrō*” (“*sacer*” no caso dativo) e o sufixo nominalizador “*mentum*”), vista no tópicó 2.2 deste trabalho. Na teologia cristã, o “mistério” da economia divina torna-se um “sacramento” na liturgia, a qual possui como fundamento o sacrifício do Filho. O caráter litúrgico (e, portanto, sacro) da economia está, desde o princípio, no centro da doutrina da providência, a qual nada mais é que a conjunção entre economia e liturgia: vimos que o Filho é, a um só tempo, ecônomo da glória do Pai e sumo sacerdote (liturgo) que assume a prestação pública sacrificial da redenção humana.

Fulcral, aqui, é que os poderes eclesiástico e profano investem-se na qualidade de poderes políticos, verticalmente, por meio da liturgia, dispositivo que mobilizam para implicar como político, de modo formal e religioso (“*religio*”, de “*relegere*”, indicativo da “escrupulosa observância das fórmulas e normas rituais”),³⁰¹ aquilo que pertencia diretamente à esfera econômica. Pela liturgia, faz-se transitar, de maneira, a um só tempo, ficcional e violenta (visto que a matabilidade é pressuposto lógico de toda sacralização), os elementos situados no interior do paradigma econômico-teológico em direção ao paradigma jurídico-político. Deve-se ponderar que o fato de a politização ser instrumentalizada por uma prática litúrgica que pressupõe o sujeito-objeto a ser politizado como elemento passivo e impolítico (e, assim, constituir-se um corpo político a partir de tal passibilidade e daquele trânsito do econômico ao

³⁰⁰ AGAMBEN, G. A potência do pensamento: ensaios e conferências... p. 288.

³⁰¹ AGAMBEN, G. O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3). Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 32.

político) carrega, necessariamente, um significado biopolítico determinante, como iremos constatar.

Se observamos em *O reino e a glória* que as doxologias litúrgicas fundam o poder político, em *O sacramento da linguagem*, obra publicada um ano depois, Agamben acrescenta que o juramento constitui o sacramento por excelência de tal poder. Ao fazer uma arqueologia do juramento, nota que esse instituto, situado como articulação entre religião e política, foi a “base do pacto político na história do Ocidente”³⁰² e destaca que os âmbitos jurídico, religioso, mágico e político estão até hoje nele alicerçados. Uma vez que a sacralidade está, segundo o filósofo italiano, na base da economia, da política e do direito ocidentais, para compreensão das operações realizadas em tais campos é imprescindível verificar os deslocamentos que esse termo vem a sofrer na modernidade, ou, de modo mais fiel ao vocabulário agambeniano, as marcas que tal assinatura arranha no presente.

Em *A linguagem e a morte*, Agamben afirma que “até mesmo a sacralização da vida deriva, de fato, do sacrifício, ela nada faz, deste ponto de vista, além de abandonar a vida nua natural à própria violência e à própria indizibilidade, para fundar então sobre estas toda regulamentação cultural e toda linguagem”.³⁰³ Treze anos depois, em *Homo Sacer I*, observa, contudo, que

A dimensão da vida nua, que constitui o referente da violência soberana, é mais original que a oposição sacrificável/insacrificável e acena na direção de uma ideia de sacralidade que não é mais absolutamente definível através da dupla [...] idoneidade para o sacrifício/imolação nas formas prescritas pelo ritual. **Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial**, e o significado do termo ‘sacro’ na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* [insacrificável] e não à do sacrifício.³⁰⁴

Já verificamos o papel central que a sacralização cumpre no âmbito da *oikonomia* cristã, bem como o fato de o paradigma de governo nele engendrado ser responsável por uma economização e despolitização do espaço público, uma vez que constitui a expansão generalizada da administração da esfera da *oikos* (da vida não politicamente qualificada) sobre a esfera da *polis*. O importante deslocamento do princípio da sacralidade acima destacado revela, precisamente, a maneira pela qual do paradigma da teologia econômica vem a derivar a biopolítica moderna.³⁰⁵ Se na *polis* grega, a política constituía-se, de modo direto, pela ação

³⁰² Ibidem, p. 9.

³⁰³ AGAMBEN, G. A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade... p. 143.

³⁰⁴ AGAMBEN, G. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua... p. 120-121.

³⁰⁵ AGAMBEN, G. O Reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 13.

ativa dos cidadãos,³⁰⁶ a política estatal moderna (biopolítica por excelência) caracteriza-se pela centralidade da vida biológica das populações (na formulação clássica, reservada à esfera doméstica) e sua passibilidade ao controle por técnicas governamentais.

Na medida em que o dogma da sacralidade da vida é elevado à condição de direito humano primordial (por ocasião da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, documento culminante da Revolução Francesa que positiva os “Direitos naturais, inalienáveis e *sagrados* do Homem”),³⁰⁷ a vida nua torna-se o fundamento da soberania estatal³⁰⁸ e constitui-se uma associação imperativa e ficcional entre nascimento e nação.³⁰⁹ Entre essas duas palavras há um vínculo etimológico que revela, decisivamente, suas implicações biopolíticas: em latim, “*nātiō*” significa tanto “nação”, quanto “nascimento”³¹⁰ (e provém do proto-itálico “**gnātiō*”, que designa “família”). Que a comunidade “política” no interior do Estado-nação seja definida pelo nascimento, e não pela ação política, manifesta o seu atrelamento imediato com a esfera da *oikos*. No paradigma biopolítico, a distinção entre *oikos* e *polis* apresenta-se infactível, o que representa, em verdade, a impossibilidade da política nos termos da filosofia clássica.

Os governos dos Estados que positivaram a sacralidade da vida em suas constituições passam a assumir, em consequência, como vocação dominante, a tarefa biopolítica, securitária e policial de “formação e tutela do corpo popular”³¹¹ e de garantia da sua saúde. Aqui, importa salientar que a saúde da população objetivada pelo governo biopolítico é rigorosamente simétrica à salvação visada pelo governo providencial, uma vez eliminado seu caráter transcendente. A providência é, desde o princípio, a “história da saúde cristã”.³¹² A palavra latina “*salus*” significa tanto “salvação”, quanto “saúde”³¹³ (e ainda “segurança”), etimologia que não poderia ser mais sintomática.

³⁰⁶ “Os cidadãos de uma democracia consideravam-se membros da *polis* na medida em que se dedicavam à vida política. *Polis* e *politeia*, cidade e cidadania constituíam-se e definiam-se mutuamente. A cidadania tornou-se assim uma forma de vida, através da qual a *polis* se constituía enquanto domínio claramente distinto da *oikos*, a casa. A política tornou-se então um espaço público livre, oposto ao espaço privado, que era o reino da necessidade”. In: AGAMBEN, G. Por uma teoria do poder destituente... s/p.

³⁰⁷ FERREIRA Filho, Manoel G. et. alli. *Liberdades Públicas*. São Paulo: Saraiva, 1978. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em: 13 de outubro de 2017.

³⁰⁸ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua...* p. 141.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 135.

³¹⁰ Na língua portuguesa moderna, “nato” ainda se refere tanto a “nascença”, quanto a “nacionalidade”.

³¹¹ *Ibidem*, p. 155.

³¹² AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 166.

³¹³ Santiago Pich, em tese de doutorado orientada pelo professor Selvino José Assmann, nota, quanto à relação entre saúde e salvação, que “o que no início era indiviso foi cindido (talvez) na modernidade, restando a salvação referenciada à alma e ao plano transcendente e a saúde relacionada ao corpo e ao plano imanente. Porém, essa lembrança ainda permanece na linguagem. Na língua alemã temos a raiz *heil* que indica o sagrado e o substantivo *Heilung*, que indica tanto cura quanto santificação. No francês teremos o substantivo *santé* que equivale a santidade

Realizadas essas constatações, entende-se por que, nas palavras de Agamben, “a sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direções cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos”.³¹⁴ Torna-se possível, também, lançar um novo olhar, pela articulação das análises econômico-teológica e biopolítica, sobre a experiência totalitária nazista e a teoria schmittiana que a respalda.

Agamben define a catástrofe histórica do nacional-socialismo como a “louca tentativa de fazer, através de uma mobilização social total, da própria herança genética natural a missão histórica do povo alemão”.³¹⁵ O filósofo sustenta que a construção teórica de Schmitt, ainda que venha a se afirmar como uma teologia política, remete, primariamente, ao paradigma da *oikonomia* (que, como vimos, é, a um só tempo, econômico-teológico e biopolítico). Assim como a providência indica o governo divino que, segundo a teologia cristã, compatibiliza-se perfeitamente com o livre-arbítrio dos governados e, por conseguinte, não age pela imposição de obrigações diretas, mas pela gestão da liberdade (o que Foucault vem a chamar de “paradigma pastoral”), a autoridade do *Führer* “não é, em sua essência, coercitiva, mas se baseia [...] no consenso e no livre reconhecimento de uma ‘superioridade de valores’”.³¹⁶

Portanto, quanto à localização na bipartição entre *potestas* (elemento normativo associado ao paradigma jurídico-político) e *auctoritas* (elemento extra-jurídico correlato ao paradigma econômico-governamental e biopolítico), a autoridade do *Führer* pertence, certamente, à tradição da *auctoritas*. Isso porque ela não deriva de um ordenamento jurídico preexistente, mas provém, de modo direto, de sua pessoa física, de seu “carisma”.³¹⁷

A base para o uso secular moderno do conceito de carisma advém, especialmente, dos trabalhos do sociólogo alemão Max Weber e de sua popular divisão entre dominações “tradicional”, “legal” e “carismática”. Para Weber, “o carisma genuíno [...] não se baseia em ordens estatuídas ou tradicionais, nem em direitos adquiridos, mas na legitimação pelo heroísmo pessoal ou pela revelação pessoal”³¹⁸, ou seja, por qualidades pessoais consideradas extracotidianas ou divinas. Agamben comenta que “o poder que Weber havia definido como

e saúde. No inglês o verbo *to heal* equivale tanto a curar quanto a santificar”. In: PICH, Santiago. *Extra corpore nulla salus: a encruzilhada entre o corpo, secularização e cura no neopentecostalismo brasileiro*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, 2009, p. 89.

³¹⁴ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua...* p. 121.

³¹⁵ AGAMBEN, G. *A potência do pensamento: ensaios e conferências...* p. 288.

³¹⁶ AGAMBEN, G. *Estado de exceção...* p. 128.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 354.

“carismático” é ligado ao conceito de *auctoritas* e elaborado em uma doutrina do *Führertum* como poder original e pessoal de um chefe”.³¹⁹

Se, em Agamben, vimos que “as palavras do *Führer* têm força-de-lei”, em Weber, lemos que “em virtude de seu carisma, cada pronunciador da lei podia criar novo direito”.³²⁰ Note-se que, enquanto para o sociólogo alemão há, literalmente, uma “criação carismática do direito”,³²¹ para o filósofo italiano, o “carisma” não constitui uma “figura mais original do poder” que põe um novo direito, mas coincide exatamente com a suspensão da ordem jurídica e, em última instância, com o estado de exceção.³²²

Para demonstrar a relação entre exceção e carisma (conceito que até hoje conserva um significado religioso notório), Agamben recorre, como de costume, a uma genealogia teológica. “Carisma” provém da palavra grega “*charis*”, que significa “graça”. Importa, aqui, ressaltar a existência de um nexos essencial entre o problema da graça e o problema da providência.³²³ No âmbito teológico cristão, a graça corresponde ao “dom” concedido pelo Espírito Santo (terceira pessoa da Trindade) aos homens para auxiliá-los na consecução do plano providencial. Na argumentação de Tomás de Aquino, lê-se que, “tendo em vista que o homem foi ordenado para um fim que excede sua faculdade natural, é necessário que se use para ele algum auxílio divino sobrenatural pelo qual ele possa dirigir-se ao seu fim”.³²⁴ Agamben assinala que os governos profanos na modernidade mantêm, com exatidão, tal argumento: “à necessidade do auxílio divino gratuito, sem o qual o homem não pode alcançar seu fim, corresponde a necessidade do governo, sem o qual a natureza [supostamente] não se conservaria em seu ser”.³²⁵ Assim como a autoridade carismática não se fundamenta na coação, também no governo providencial, diz Tomás, “ninguém é obrigado pela graça divina a fazer o bem”.³²⁶

O fato de “*oikonomia*” vir a assumir o significado de “exceção” no direito canônico, no sentido de economização do comando da lei, como observamos, decorre, com precisão, do entendimento de que o cumprimento absoluto do cânone excede a capacidade ordinária dos homens, os quais, por isso, necessitam da graça, que passa a estabelecer uma relação de antagonismo com a lei e justificar a sua suspensão (como expressão de um benefício divino).

³¹⁹ AGAMBEN, G. Estado de exceção... 128.

³²⁰ WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 80.

³²¹ Ibidem, p. 67.

³²² AGAMBEN, G. Estado de exceção... p. 129.

³²³ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 153.

³²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Contra gent.*, liv. 3, cap. 147 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 153.

³²⁵ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 153-154.

³²⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Contra gent.*, liv. 3, cap. 148 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 153.

Essa relação subsiste no direito penal moderno, no qual a graça (ao lado do indulto) aparece como instituto de extinção da punibilidade³²⁷ que possibilita ao Presidente da República, por meio de um decreto, suspender a aplicação da lei penal e “apagar” o efeito executório de uma condenação, o que ocorre, por tradição, no feriado cristão do Natal.

O antagonismo entre lei e graça alcança em Paulo de Tarso sua máxima expressão. Na obra *O tempo que resta*, Agamben, por meio de um detalhado estudo da Carta paulina aos Romanos, aprofunda a análise dos vínculos entre estado de exceção e messianismo e argumenta que a graça representa, para Paulo, a exigência messiânica contida no interior da lei (seu *telos* de tornar-se inoperosa, como vimos). Em tal contexto, a graça define “uma verdadeira e própria “soberania” (*autárkeia*) do messiânico em relação às obras da lei”,³²⁸ comenta Agamben. Dito de outro modo, ela indica a possibilidade de cumprimento do plano providencial com completa independência em relação à lei (uma vez que essa foi destituída de toda operatividade), ou, nas palavras do filósofo italiano, equivale à “capacidade soberana de cumprir gratuitamente [pela graça] as boas obras independentemente da lei”.³²⁹ De maneira simétrica, pelo carisma, o *Führer* investe-se na qualidade de soberano para executar, sem qualquer submissão à lei, a missão histórica de “salvação” da humanidade pela exclusão da “raça impura”.

Se o *telos* não apenas da lei, mas de todo governo (de todas “as hierarquias e os ministérios”)³³⁰ é ser tornado inoperoso, tem-se que qualquer governo no tempo messiânico (na leitura de Agamben, o tempo de agora, como veremos) é, necessariamente, ilegítimo e excepcional.³³¹ Depreende-se daí o caráter antimessiânico de toda soberania que pretenda manter-se como tal após a efetivação da inoperosidade da lei. Nesse ponto, as leituras do soberano schmittiano como autoridade carismática e como autoridade antimessiânica (que vimos no início deste trabalho encontrar no *katechon* a sua figura paradigmática) encaixam-se com perfeição. O *Führer* captura a pulsão anômica da lei para, a partir daí, cumprir gratuitamente (carismaticamente, sem lei) a tarefa de retardar o advento do caos (enxergado sob o signo da “degeneração racial”).

Schmitt, no ensaio *Estado, Movimento, Povo – A tripartição da unidade política*, publicado em 1933, confirma que “guiar [*führen*] não é comandar [*kommandieren*]”³³² e cita,

³²⁷ No Código Penal brasileiro, esse instituto aparece no artigo 107: “Extingue-se a punibilidade: II - pela anistia, graça ou indulto”. In: BRASIL. Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. Rio de Janeiro, 7 de dezembro de 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm. Acesso em: 20 de outubro de 2017.

³²⁸ AGAMBEN, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos...* p. 140.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 261.

³³¹ AGAMBEN, G. *Cristianismo como religião: a vocação messiânica...* s/p.

³³² SCHMITT, Carl. *Estado, Movimento, Pueblo. La triple articulación de la Unidad Política...* p. 305.

diretamente, o pastorado da Igreja católica romana como técnica de governo;³³³ faz, todavia, a ressalva de que, enquanto no modelo pastoral “o pastor permanece como absolutamente transcendente ao rebanho”,³³⁴ no modelo de “direção política” (*Führung*) do movimento nacional-socialista há plena igualdade entre o *Führer* e seus seguidores. Agamben, então, define a *Führung* como uma secularização do paradigma pastoral-governamental, que suprime seu caráter transcendente.³³⁵

Nesse mesmo ensaio, Schmitt define a estrutura constitucional do Terceiro Reich a partir da tríplice articulação dos elementos “Estado”, “movimento” e “povo”. Nessa construção, enquanto o Estado é definido como a parte política estática e o movimento (personificado pelo *Führer*) como o elemento político dinâmico, o povo aparece como “o lado impolítico, que cresce sob a proteção e à sombra das decisões políticas”.³³⁶ Percebe-se, aqui, com facilidade, a concessão ao partido e ao *Führer* de uma função inquestionavelmente pastoral.

Agamben aponta, pois, que nessa determinação do povo como elemento não-político está implícito o reconhecimento do seu caráter biopolítico: “o povo deixa de ser corpo político constitutivo e se transforma em população, ou seja, em entidade demográfico-biológica, e, como tal, impolítica. Uma entidade que o movimento deve sustentar, proteger e fazer crescer”.³³⁷ A estratégia à qual Schmitt precisa recorrer para transpor a *Führung* do paradigma governamental em direção ao teológico-político é, com efeito, “atribuir um alcance constitucional ao conceito de raça, pelo qual o elemento impolítico – o povo – é politizado do único modo possível segundo Schmitt, fazendo da igualdade de estirpe [seu eufemismo para o conceito de raça] o critério que separa o amigo do inimigo”.³³⁸

Michel Foucault, em 1976, no curso *Em defesa da sociedade*, no *Collège de France*, já havia dito que “o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo”.³³⁹ Isto é, para que seja possível exercer o direito de morte no paradigma governamental não coercitivo é necessário, na leitura de Foucault, engajar a população em um premente enfrentamento biológico no qual

³³³ Segundo Schmitt, “a igreja católica romana, por seu poder sobre os crentes, transformou e completou a imagem do pastor e do rebanho em uma ideia teológico-dogmática”. In: SCHMITT, Carl. *Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la Unidad Política...* p. 305.

³³⁴ Ibidem.

³³⁵ AGAMBEN, G. O Reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 91.

³³⁶ SCHMITT, Carl. *Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la Unidad Política...* p. 280.

³³⁷ AGAMBEN, G. Movimento. Trad. Selvino José Assmann. Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis, v.3, n. 1, p. 5, jan-jul/2006. Acesso em: 10 de setembro de 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/748/10830>.

³³⁸ AGAMBEN, G. O Reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 91.

³³⁹ FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no *Collège de France* (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 309. Título original: *Il faut défendre la société*.

o aniquilamento daqueles eleitos como degenerativos aparente ser requisito indispensável para a manutenção ou o aprimoramento da saúde populacional.³⁴⁰

No vocabulário agambeniano, a constituição de um corpo político unitário a partir da politização da vida nua exige sempre a exclusão das vidas que, a critério do poder soberano, configurem (ou seja conveniente que pareçam) uma ameaça à sua unidade. No caso do nacional-socialismo, que serve como paradigma da biopolítica moderna,³⁴¹ isso aparece como a exigência da “exclusão dos fatores de degeneração biológica”.³⁴² É sob essa ótica que se pode entender por que “a separação do corpo hebreu é imediata produção do corpo próprio alemão”.³⁴³

Nesse contexto, é significativa a afirmação do biólogo e geneticista alemão Otmar Freiherr von Verschuer, um dos mais respeitados especialistas na matéria de saúde e eugénica à época (que se torna membro do Partido Nazista em 1940), de que “a vida de um *povo* é garantida somente se as qualidades raciais e a saúde hereditária do *corpo popular* (*Volkskörper*) são conservadas”³⁴⁴. A mais extrema consequência da elevação da saúde à condição de sagrado imanente merecedor do escrúpulo religioso (característico de toda liturgia) por parte do governo profano é o fato de que, a partir daí, “polícia e política, motivos eugenéticos e motivos ideológicos, tutela da saúde e luta contra o inimigo tornam-se absolutamente indiscerníveis”.³⁴⁵

É interessante constatar que o termo “povo” designa, nas línguas europeias modernas, tanto o sujeito político constitutivo (o conjunto dos cidadãos como corpo político unitário), quanto a classe excluída (de fato ou de direito) da política. Em dicionários de língua portuguesa, encontram-se definições de “povo” tanto como “conjunto de habitantes de um país”, quanto como “as pessoas menos notáveis e menos privilegiadas de uma nação ou localidade; plebe; ralé”.³⁴⁶ Trata-se, na leitura de Agamben, de indicação da fratura biopolítica fundamental³⁴⁷

³⁴⁰ Para Foucault, “o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu - não enquanto indivíduo mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar. A morte [...] da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia.” In: FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 305. Título original: *Il faut défendre la société*.

³⁴¹ AGAMBEN, G. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua... p. 187.

³⁴² Ibidem, p. 154.

³⁴³ Ibidem, p. 180-181.

³⁴⁴ Ibidem, p. 154.

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ MICHAELIS. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Acesso em: 15 de outubro de 2017. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/povo/>.

³⁴⁷ Na obra *O tempo que resta*, Agamben fala de uma “falha teológico-política originária” do termo “povo” ao referir-se à divisão entre judeus e não-judeus, que constitui a partição fundamental produzida pela lei hebraica. In: AGAMBEN, G. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos... p. 64.

que o conceito de povo, inexoravelmente, carrega na política ocidental: para o autor, de acordo com a estrutura bipolar com a qual já estamos familiarizados, existência política (o corpo político) e vida nua (as classes excluídas) constituem pares categoriais que se comunicam (oscilam dialeticamente), mas não podem coincidir de modo integral³⁴⁸ (como vimos, o centro das máquinas bipolares é vazio).

Se, como fizemos para demonstrar o caráter aporético da ordem pública, mobilizarmos essa estrutura proposta por Agamben para análise do nacional-socialismo, verificamos que o único modo de definir “saúde”, “pureza racial”, “degeneração” é o critério, a decisão do soberano, que se instala no não-lugar (na utopia) da produção de um povo “saudável”, “puro”, “não degenerado”. De igual maneira, em caráter geral, pode-se afirmar que toda autoridade política instala-se no *outopos* da constituição de um povo destituído daquela fratura biopolítica originária. Em outras palavras, qualquer soberania pode ter fundamento unicamente na fé na possibilidade de concretização da tarefa metafísica de fazer coincidir os pares categoriais da máquina bipolar.

Para o filósofo, de modo análogo, “hoje o projeto democrático-capitalista de eliminar, através do desenvolvimento, as classes pobres não só reproduz no seu interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo”.³⁴⁹ Sua ampla e severa crítica aos projetos políticos de desenvolvimento econômico parte do entendimento de que

[...]o nosso tempo nada mais é que a tentativa - implacável e metódica - de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos. Esta tentativa mancomunada, segundo modalidades e horizontes diversos, direita e esquerda, países capitalistas e países socialistas, unidos no projeto - em última análise vão, mas que se realizou parcialmente em todos os países industrializados - de produzir um povo uno e indiviso. A obsessão do desenvolvimento é tão eficaz, em nosso tempo, porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura.³⁵⁰

Ao invés do desenvolvimento, Agamben propõe a desativação das potências da economia; para ele, a profanação do Improfanável constitui medida urgente para paralisação da incessável produção sistemática da vida nua. Por reconhecer que tal produção é, antes de tudo, a contribuição originária do poder soberano, o autor preconiza a concepção de uma política não estatal e não jurídica. Em face da amplitude da captura, busca não o confronto, mas encontrar vias de fuga. Exemplarmente, ao final de *A linguagem e a morte*, logo após sublinhar o nexa

³⁴⁸ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua...* p. 184.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 187

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 185.

essencial entre sacralização e produção violenta da vida nua, assevera que “uma fundação completa da humanidade em si mesma deveria, em vez disso, significar a definitiva eliminação do mitologema sacrificial e das ideias de natureza e de cultura, de indizível e de dizível que nele se fundam”.³⁵¹

Em suas obras mais recentes, Agamben sugere que seja pensada uma “potência destituente”³⁵² (*puissance destituante*), que não possa ser capturada pelos dispositivos teológicos, econômicos, biopolíticos e securitários por ter sucesso em expor sua anarquia e desativá-los, proposta acerca da qual discutiremos no terceiro capítulo. Sinaliza, porém, que não se trata de uma tarefa apenas teórica, mas, antes de tudo, da “redescoberta de uma forma-de-vida”,³⁵³ ou seja, de uma vida que jamais possa ser despida de sua forma e reduzida à vida nua.

Imprescindível é que essa forma-de-vida consiga apresentar-se como alternativa realizável não no futuro, mas no tempo de agora (*Jetztzeit*). Buscaremos, a partir daqui, por meio da rememoração das obras *O homem sem conteúdo* e *Infância e História*, publicadas por Agamben na década de 1970, e de um diálogo com pensadores como Hegel, Marx, Benjamin e Nietzsche, apurar as objeções e possibilidades de acesso a esse tempo.

3.4 A crítica das concepções vulgares de historicidade e temporalidade como condição preliminar de uma forma-de-vida e de uma política não estatal e não jurídica

A proposta agambeniana de desativar em jogo as potências da economia, do direito e da religião exige que seja concebida e efetivada uma nova e mais originária experiência da história e do tempo, a qual, de modo radical, contraponha-se à tradicional experiência do tempo cronológico como *continuum* pontual, homogêneo e quantificado, que é característica tanto da filosofia greco-romana, quanto do cristianismo (e, a partir dele, do historicismo vulgar). Se, como vimos no tópico 3.1, o jogo é capaz de desativar a potência do sagrado, ao desconectar mito e rito, é porque permite, propriamente, uma nova experiência do tempo.

Jogo e rito, afirma Agamben, mantêm um vínculo íntimo (e inverso) com o calendário e o tempo: enquanto “o rito fixa e *estrutura* o calendário; o jogo, ao contrário, [...] altera-o e

³⁵¹ AGAMBEN, G. A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade... p. 143.

³⁵² AGAMBEN, G. Por uma teoria do poder destituente... s/p.

³⁵³ Ibidem.

destrói".³⁵⁴ Segundo o antropólogo belga Claude Lévi-Strauss, "os ritos fixam as etapas do calendário, como as localidades em um itinerário".³⁵⁵ Destacam-se, nesse âmbito, as cerimônias de ano novo, rituais presentes em diferentes culturas, comumente caracterizados pela suspensão ou subversão das hierarquias e da ordem social, cujo fito é o de "assegurar a regeneração do tempo e, conjuntamente, a fixação do calendário".³⁵⁶

Nesses rituais, explicita-se, a propósito, a intimidade entre governo e anarquia sobre a qual tratamos no capítulo precedente: a ordem exigida com rigor durante o ano não apenas convive admiravelmente bem com a completa desordem concentrada e admitida em rituais realizados em datas específicas, como se conserva profusamente à custa deles. Além das festas de ano novo, notabiliza-se, não por acaso, o Carnaval, festival do cristianismo ocidental que compõe o ano litúrgico da Igreja e é marcado pela excessiva insubmissão a preceitos religiosos essenciais (destacadamente, pela ampla subversão dos papéis de gênero, isto é, dos comportamentos e vestimentas tradicionalmente designados de modo exclusivo a homens e a mulheres). Que essa insubmissão seja tolerada pelas autoridades eclesiásticas e socialmente aceita em festivais que façam parte, em tese, da própria liturgia da Igreja é bastante significativo; para Agamben, essa "'anarquia legal' das festas anômicas [...] evidencia, sob a forma de paródia, a anomia interna ao direito, o estado de emergência como pulsão anômica contida no próprio coração do *nomos*".³⁵⁷

Diversamente da ritualística que intenta conter a anomia em pontos delimitados de um tempo cronológico (seja nos momentos festivos de suspensão da ordem, seja na glória escatológica), o jogo, por seu turno, tem como efeito a paralisação e a destruição do calendário, o qual, por consequência, "imobiliza-se agora no desmesurado dilatar-se de um único dia festivo".³⁵⁸ Aqueles que jogam e fazem um uso puramente medial das coisas e dos corpos "emancipam o sagrado de sua conexão com o calendário e o com o ritmo cíclico do tempo que ele sanciona, e entram assim em outra dimensão do tempo".³⁵⁹ O que sobrevive após essa emancipação, no uso medial marcado pelo esquecimento de todo sentido e todo escopo do sagrado, é, com efeito, a temporalidade humana em si.³⁶⁰ O jogo, enquanto esfera do "sagrado

³⁵⁴ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 84.

³⁵⁵ LÉVI-STRAUSS, C. *Mythe et oubli* [Mito e esquecimento]. In: *Langue, discours, société* [Língua, discurso e sociedade], pour Émile Benveniste. Paris, 1975, p. 299 apud AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 83.

³⁵⁶ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 82.

³⁵⁷ AGAMBEN, G. *Estado de exceção...* p. 110.

³⁵⁸ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 82.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 85.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 87.

às avessas”,³⁶¹ presentifica e torna tangível tal temporalidade;³⁶² ele permite captar e gozar o puro caráter histórico-temporal contido nos objetos e comportamentos humanos.³⁶³

Precisamente, o que o jogo oportuniza é uma experiência genuína da historicidade: “aquilo com que brincam as crianças”, diz Agamben, “é a história”.³⁶⁴ Rito e jogo são apresentados pelo filósofo como uma máquina bipolar³⁶⁵ no interior da qual o rito age para transformar diacronia em sincronia, enquanto o jogo atua para converter sincronia em diacronia. Se a função do rito é a de “acomodar a contradição entre passado mítico e presente, anulando o intervalo que os separa e reabsorvendo os eventos na estrutura sincrônica”,³⁶⁶ o jogo, oposta e simetricamente, “tende a romper a conexão entre passado e presente e a resolver e fragmentar toda a estrutura em eventos”.³⁶⁷ O que é produzido por essas operações, as quais nunca se completam, é “um resíduo diferencial entre diacronia e sincronia, é *história, isto é, tempo humano*”.³⁶⁸

Agamben mobiliza essa concepção da história como “resultado das relações entre significantes diacrônicos e significantes sincrônicos que rito e jogo produzem incessantemente”³⁶⁹ contra a concepção do historicismo vulgar (que a reduz à pura cronologia) e utiliza-a para a construção de seu método arqueológico, de que tratamos no início deste trabalho. Como vimos, a *arché*, a origem não se situa em um passado cronológico (não é, pois, uma origem diacrônica), mas se localiza no cruzamento entre diacronia e sincronia; logo, ela só pode se tornar inteligível por meio de paradigmas, forma de conhecimento cuja historicidade situa-se naquele mesmo *locus*. A arqueologia, precisa Agamben, “é sempre uma paradigmologia”.³⁷⁰

O paradigma, enquanto modo de conhecer decorrente não da indução, nem da dedução, mas da analogia, substitui a lógica dicotômica entre geral e particular por um modelo baseado em uma bipolaridade analógica³⁷¹ (atributo elementar das máquinas agambenianas)³⁷² e

³⁶¹ Ibidem, p. 84.

³⁶² Ibidem, p. 87.

³⁶³ Ibidem, p. 88.

³⁶⁴ Ibidem.

³⁶⁵ Ibidem, p. 91.

³⁶⁶ Ibidem, p. 90.

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ Ibidem, p. 91.

³⁶⁹ Ibidem, p. 93.

³⁷⁰ AGAMBEN, G. *Signatura rerum. Sobre el método...* p. 41.

³⁷¹ Ibidem, p. 40.

³⁷² O autor esclarece que “na perspectiva arqueológica [...] as antinomias (por exemplo, a da democracia versus totalitarismo) não desaparecem, mas perdem seu caráter substancial e se transformam em campos de tensões polares, entre as quais é possível encontrar uma via de saída”. In: AGAMBEN, G. Entrevista concedida a Flávia Costa. Trad. Susana Scramim. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18, n. 1, jan-jun/2006, p. 132.

possibilita que sejam produzidos “no interior do arquivo cronológico, em si inerte, aqueles planos de clivagem [...] que são os únicos que podem fazê-lo legível”.³⁷³ Os paradigmas que permeiam a obra agambeniana (o *homo sacer*, o campo de concentração, o muçulmano, o estado de exceção, a *oikonomia* trinitária, as aclamações) “não são hipóteses através das quais se intenta explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo assim como uma causa ou origem histórica”³⁷⁴; pelo contrário, apenas podem ser bem compreendidos se lidos à luz das concepções, que aqui estamos a delinear, de historicidade e temporalidade utilizadas pelo autor.

Uma nova experiência do tempo demanda uma crítica do instante pontual, o qual define a representação ocidental do tempo desde Aristóteles, filósofo que concebia o presente, em analogia ao ponto geométrico, como instante inextenso (ao pensar que, se fosse extenso, dividir-se-ia imediatamente em passado e futuro).³⁷⁵ O ponto-instante como intersecção de sincronia e diacronia (o presente absoluto) é “puro mito”,³⁷⁶ assevera Agamben; trata-se de um conceito metafísico-geométrico “através do qual a eternidade da metafísica se insinua na experiência humana do tempo”.³⁷⁷ O corolário dessa representação é a incapacidade do homem ocidental de dominar o tempo, porquanto sempre intangível, bem como de ter uma experiência genuína da historicidade.³⁷⁸ Nas palavras de Agamben, “a subserviência a este tempo inapreensível constitui a enfermidade fundamental que, com o seu adiamento infinito, impede a existência humana de possuir a si mesma como algo único e completo”.³⁷⁹

A concepção do instante pontual da Física aristotélica, que se inseria na visão naturalizante e essencialmente não-histórica do tempo típica da filosofia greco-romana, permaneceu intacta mesmo após o cristianismo ter distinguido cabalmente o tempo do movimento natural dos astros, feito dele um fenômeno fundamentalmente humano e, assim, estabelecido as bases para uma experiência da historicidade. A experiência cristã da temporalidade insere o tempo contínuo e quantificado aristotélico (na antiguidade clássica, caracterizado pela circularidade e pela eterna repetição) em uma linha reta e finita de acontecimentos irrepitíveis representativa da história da humanidade como realização progressiva da redenção.³⁸⁰

³⁷³ AGAMBEN, G. *Signatura rerum. Sobre el método...* p. 42.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 41.

³⁷⁵ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 120.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 92.

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 112.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 121.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 113-114.

O tempo e a história assumem um significado decisivo no cristianismo, designado como “uma ‘religião histórica’, não só porque se fundamenta em uma pessoa histórica (Jesus) e em eventos que se pretendem historicamente ocorridos (sua paixão e ressurreição), mas também porque atribui ao tempo um valor e um significado soteriológico”.³⁸¹ É crucial recordar que essa soteriologia permanece inseparável do paradigma econômico do governo divino, do qual tratamos no primeiro capítulo deste trabalho. A teologia cristã estabelece um nexos essencial entre *oikonomia* e história, que é determinante para a compreensão da filosofia da história no Ocidente: o “mistério da economia” no qual se traduz a ação salvífica, diz Agamben, “literalmente forjou e determinou, do início ao fim, a experiência da história da qual ainda dependemos em boa parcela”.³⁸² Tal dependência advém do fato de a concepção moderna da história ter se formado, copiosamente, sob esse paradigma teológico da revelação “de uma ‘economia misteriosa’, que, como tal, exige interpretação e compreensão”.³⁸³ A historiografia moderna, por sua condição de herdeira direta da concepção cristã da história (marcada por tentar conjugar estrategicamente a doutrina das “economias misteriosas” com a prática da interpretação das Escrituras), continua a enxergar a história como um processo dotado de um sentido oculto que precisa ser captado e decifrado pelo historiador.³⁸⁴

Para Agamben, “a concepção da história no idealismo alemão, de Hegel a Schelling, e até mesmo a Feuerbach, nada mais é que a tentativa de pensar o nexos “econômico” entre o processo de revelação divina e a história”.³⁸⁵ O filósofo alemão Karl Löwith já havia, anos antes, apontado a filosofia da história do idealismo alemão e a ideia de progresso do Iluminismo como formas secularizadas da teologia da história e da escatologia cristã.³⁸⁶ A fim de precisar esse diagnóstico, Agamben insere-as no paradigma teológico mais amplo da *oikonomia* divina. Nesse sentido, o filósofo italiano sustenta que Hegel estava consciente da equivalência entre a sua tese sobre o governo racional do mundo e a doutrina teológica do plano providencial divino.³⁸⁷ Nas palavras empregadas por Hegel nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* isso não poderia ser mais explícito; para ele, “o Estado é vontade divina enquanto espírito

³⁸¹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 58.

³⁸² Ibidem.

³⁸³ Ibidem, p. 58-59.

³⁸⁴ Ibidem, p. 59.

³⁸⁵ Ibidem, p. 60.

³⁸⁶ LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heiligeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1953 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 17.

³⁸⁷ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 17.

presente, desdobrando-se em figura efetiva e organização de um mundo”³⁸⁸ e, ainda cristalino, “as ideias concretas, os espíritos dos povos, têm sua verdade e sua determinação [...] no espírito do mundo, ao redor de cujo trono elas se encontram como executoras de sua efetivação e como testemunhos e ornamentos de sua magnificência”.³⁸⁹

Por conta da sua herança cristã, a noção moderna da história carrega uma tensa contradição: ela “de um lado, abole a escatologia e prolonga ao infinito a história e o governo do mundo; de outro, vê reflorescer incessantemente o caráter finito do próprio paradigma”,³⁹⁰ o que fica evidente na interpretação que o filósofo russo Alexandre Kojève faz de Hegel no que diz respeito ao problema do fim da história (o qual possui extrema relevância para a definição do conceito de inoperosidade na obra agambeniana, como veremos adiante). Ao abolir a escatologia, essa noção pôde forçar a manutenção de um sentido da história “apenas com a introdução da ideia, em si desprovida de qualquer fundamento racional, de um progresso contínuo e infinito”, relata Agamben.³⁹¹ Hegel apresenta essa ideia como o “progresso da autoconsciência do espírito no mundo”,³⁹² como um processo continuado de refinamento dos costumes pelo qual devem passar os povos, da barbárie à civilização; de modo direto, ele afirma que “a história especial de um povo histórico mundial contém, em parte, o desenvolvimento de seu princípio desde sua situação infantil até seu florescimento, em que, chegado à livre autoconsciência ética, ingressa então na história universal”.³⁹³ Se na teologia cristã, o juízo final aparece como evento escatológico definitivo, na filosofia hegeliana, a história mundial, enquanto constitui “a exposição e a efetivação do espírito universal”,³⁹⁴ é, ela própria, um tribunal;³⁹⁵ afigura-se como o tribunal supremo da razão, no qual se aplica o direito da História, que é o direito supremo, porquanto julga também sobre os Estados.³⁹⁶

Em Hegel, assim como o tempo, concebido por ele de acordo com o modelo aristotélico do instante pontual, “a história não é jamais apreendida no átimo, mas somente como processo

³⁸⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 243. Título original: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 310.

³⁹⁰ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 181.

³⁹¹ AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história... 116.

³⁹² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio... p. 308.

³⁹³ *Ibidem*.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 306.

³⁹⁵ Parece possível sugerir que assertivas como “a história me absolverá”, marca do discurso proferido pelo revolucionário cubano Fidel Castro em 1953, não estejam desvinculadas de uma metafísica da história dessa natureza, sobretudo se considerado que ainda em Marx não há uma apropriação autêntica da historicidade pela falta de superação da concepção tradicional do tempo, como pondera Agamben e como veremos a seguir.

³⁹⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio... p. 306.

global. Ela se encontra, portanto, subtraída à experiência vivida do indivíduo”.³⁹⁷ Em sua filosofia, o sujeito da real da história é o Estado, e os indivíduos aparecem como “não mais do que instrumentos na marcha progressiva do Espírito universal”,³⁹⁸ ou, em suas palavras, “enquanto subjetividades que efetivam o substancial”.³⁹⁹

Na obra *Infância e história*, que Agamben publica em 1979 e que, neste tópico, buscamos retomar, o autor aponta a concepção do tempo da idade moderna como uma “laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda ideia de um fim e esvaziado de qualquer sentido que não seja o de um processo estruturado conforme o antes e o depois”.⁴⁰⁰ Em oposição a isso, lança, inexoravelmente, sua crítica segundo a qual “as noções de processo, de desenvolvimento, de progresso,⁴⁰¹ com as quais o historicismo procura reintroduzir, como um sentido aparente, a história da saúde [salvação] cristã em uma história que ele mesmo reduziu a pura cronologia, devem ser criticamente demolidas”.⁴⁰²

É evidente que um livre uso das coisas e dos corpos, que se exhiba como pura medialidade (isto é, que seja exercido como meio sem fim), requer uma nova experiência do tempo, a ser efetivada a partir da desativação do tempo cronológico. Agamben argui que “a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente mudar o mundo, mas também e antes de mais nada mudar o tempo”.⁴⁰³ O autor entende que mesmo Marx, teórico que se posiciona criticamente em relação à filosofia da história hegeliana e apresenta a fundação da historicidade na práxis, ou seja, concebe que “a história é determinada a partir da práxis, da atividade concreta como essência e origem do homem”,⁴⁰⁴ ainda não consegue se desvencilhar por completo da tradição metafísica que acabamos de brevemente revisar. Agamben nota que a filosofia da história “foi e continua sendo (também em Marx) uma disciplina essencialmente cristã”.⁴⁰⁵ Isso porque, se na teologia cristã a história se apresenta diretamente como realização da *oikonomia* divina, “quando a esquerda hegeliana rompe com tal concepção teológica, pode fazê-lo unicamente sob a condição de colocar no centro do processo histórico a economia em sentido

³⁹⁷ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 118.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio...* p. 309.

⁴⁰⁰ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 115.

⁴⁰¹ Para Agamben, “todo historiador informado sabe que a ideologia do progresso não é senão um dos lados – como que a mão esquerda – da ideologia capitalista, cuja agonia estamos presenciando. Fatalmente ela desmorona junto da sua mais absurda e temível expressão: a ideia de um crescimento infinito do processo de produção”. In: AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 241-242.

⁴⁰² AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 166.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁰⁵ AGAMBEN, G. *Cristianismo como religião: a vocação messiânica...* s/p.

moderno, ou seja, a autoprodução histórica do homem”.⁴⁰⁶ De tal modo, nada mais faz que substituir, na posição de determinante histórico, a economia divina por uma economia puramente humana.⁴⁰⁷ O autor entende que

Quando Marx, a partir dos Manuscritos de 1844, pensa o ser do homem como práxis, e a práxis como autoprodução do homem, ele, no fundo, nada mais faz que secularizar a concepção teológica do ser das criaturas como operação divina. Uma vez concebido o ser como práxis, se tirarmos Deus e pusermos em seu lugar o homem, teremos como consequência que a essência do homem nada mais é que a práxis através da qual ele produz sem parar a si mesmo.⁴⁰⁸

E se recapitularmos que o paradigma teológico-econômico é sempre anárquico-governamental, torna-se claro por que “quando Karl Marx, em sua famosa tese, identifica o ser do homem com a práxis, está chegando ao extremo de uma aporia teológica. Ele está levando ao extremo o caráter anárquico da práxis divina”.⁴⁰⁹ Se na teologia cristã, como vimos, a anarquia da *oikonomia* divina era escondida por meio do dispositivo da vontade (pela suposição de uma vontade livre de Deus), em Marx, há também remissão a uma metafísica da vontade quando da distinção, pelo autor, entre a práxis (humana) e a mera atividade vital comum aos outros animais, segundo a argumentação agambeniana presente na obra *O homem sem conteúdo*.

Ao definir o caráter original da práxis nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx afirma que, enquanto “o animal é imediatamente um com a sua atividade vital, [...] o homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua *vontade* e da sua *consciência*”;⁴¹⁰ para ele, a práxis, “a atividade consciente [e] livre é o caráter genérico do homem”,⁴¹¹ isto é, aquilo que o faz distinguir-se dos outros animais e constituir-se como um ser pertencente a um gênero (“*Gattungswesen*”, em alemão).⁴¹² Se vontade e consciência são apresentados como os elementos definidores da práxis, e, para Marx, “a essência original da vontade tem a sua raiz no homem enquanto ser natural, enquanto vivente”,⁴¹³ quando a consciência, na *Ideologia*

⁴⁰⁶ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 60.

⁴⁰⁷ Ibidem.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 106.

⁴⁰⁹ AGAMBEN, G. Estado de Exceção e Genealogia do Poder... p. 32.

⁴¹⁰ MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 84. Título original: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, I, 2. Berlim: Dietz Verlag, 1982.

⁴¹¹ Ibidem.

⁴¹² “Que o homem seja capaz de um gênero, seja um *Gattungswesen* [ser genérico], significa portanto: há para o homem um continente original, um princípio que faz com que os indivíduos humanos não sejam estranhos uns para os outros, mas sejam precisamente humanos, no sentido de que em todo homem está imediatamente e necessariamente presente o gênero inteiro”. In: AGAMBEN, G. El hombre sin contenido. Trad. Eduardo Margareto Korhmann. ISBN: 978-84-89779-62-4. Depósito legal: B-7854-2005. España: Áltera, 2005, p. 131.

⁴¹³ AGAMBEN, G. El hombre sin contenido... p. 137.

alemã, assumir um caráter derivado e for apresentada como relação imediata com o ambiente sensível, como um produto social do início ao fim,⁴¹⁴ ter-se-á como consequência que “a vontade, determinada naturalisticamente como apetite e paixão, permanecerá o único caráter original da práxis”.⁴¹⁵ Agamben conclui que “a essência da práxis, do caráter genérico do homem, como ser humano e histórico, retrocede assim a uma conotação naturalística do homem como ser natural”.⁴¹⁶ É por meio desse raciocínio que o filósofo italiano pôde afirmar que “Marx não pensou a essência da produção para além do horizonte da metafísica moderna”.⁴¹⁷

Se no progresso do Espírito universal hegeliano sua presença era explícita, no pensamento de Marx, malgrado o esforço crítico de blindagem, a eternidade da metafísica pôde subsistir sob novos contornos; por meio do processo de autoprodução do *Gattungswesen*, pôde, radicalmente, penetrar a cidadela do materialismo histórico⁴¹⁸ e seguir a adiar a apropriação da historicidade pelo homem no tempo de agora.

Agamben assinala, ainda, que a ideia, marcante na tradição marxista, da cooperação entre a atividade do militante político, de um lado, e as leis dialéticas da história⁴¹⁹ que garantem a eficácia da práxis revolucionária, de outro, reproduz o modelo teológico providencial que, como vimos, é pensado como a colaboração entre a obra laboriosa do homem seguidora do cânone, de um lado, e a ação divina na forma da graça (*charis*) que o auxilia na consecução do plano salvífico, de outro.⁴²⁰ Contra essa ideia de cooperação cristã e marxista, o filósofo italiano defende que “a própria anárquica historicidade que, permanecendo pressuposta, destinou o homem vivente nas diversas épocas e culturas históricas deve agora vir *como tal* [como anarquia] ao pensamento”.⁴²¹ O homem pode apropriar-se de seu ser histórico apenas pelo reconhecimento dessa anarquia.

⁴¹⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 25.

⁴¹⁵ AGAMBEN, G. El hombre sin contenido... p. 138.

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 136.

⁴¹⁸ A esse respeito, convém mencionar o opúsculo de 1845 no qual o filósofo francês Moses Hess, fundador do sionismo trabalhista, afirma que “desde que o cristianismo existe trabalha-se para eliminar a diferença entre pai e filho, entre divino e humano, isto é, entre o ‘conceito de homem’ e o homem ‘em carne e osso’. Mas assim como o protestantismo não conseguiu superar a diferença suprimindo a igreja visível... do mesmo modo não foram nisso bem-sucedidos os últimos filósofos, que eliminaram também a igreja invisível, e colocaram, porém, no lugar do céu, ‘o espírito absoluto’, a autoconsciência e o ‘*Gattungswesen*’”. In: HESS, Moses. *Die letzten Philosophen*. Darmstadt: Leste, 1845, p. 1-2. In: *La sinistra Hegeliana* (1960), p. 21. apud AGAMBEN, G. El hombre sin contenido... p. 134.

⁴¹⁹ Essa ideia não remete diretamente aos textos de Marx, mas a posteriores interpretações deles que marcaram a tradição marxista sobretudo no contexto da experiência da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

⁴²⁰ AGAMBEN, G. Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]... p. 35.

⁴²¹ AGAMBEN, G. Medios sin fin: notas sobre la política... p. 95.

O gesto de Agamben, com o intuito de possibilitar tal apropriação, consiste em recorrer aos escritos de Walter Benjamin, especialmente à crítica do tempo contínuo e quantificado presente nas *Teses sobre o conceito de história*. Nelas, o filósofo alemão atesta que “a ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha”.⁴²² Crítica da historicidade e crítica da temporalidade se interconectam, haja vista toda concepção da história estar sempre acompanhada de certa experiência do tempo que a condiciona.⁴²³

Em substituição ao presente nulificado da tradição metafísica, Benjamin propõe “um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza”.⁴²⁴ Esse presente que se mantém imóvel no limiar do tempo recebe o nome de “tempo-agora” (*Jetztzeit*, em alemão), conceito utilizado para designar uma “suspensão messiânica do acontecer”⁴²⁵ que “abrevia num resumo incomensurável a história de toda a humanidade”.⁴²⁶ Trata-se de uma remissão ao tempo messiânico do hebraísmo, no qual “cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias”.⁴²⁷ O messianismo é uma categoria teológica que o pensador alemão explora abundantemente na sua filosofia e que se mantém em posição elementar também na obra agambeniana, na qual é mobilizada, decisivamente, para definição do conceito de inoperosidade, como aprofundaremos no tópico seguinte. Em Benjamin, “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’”,⁴²⁸ nos quais se infiltram “estilhaços do messiânico”.⁴²⁹ Essa concepção supera a cronologia ao considerar que, no presente, “o tempo passado é vivido na lembrança”.⁴³⁰

Se na ideia de progresso, barbárie e civilização (ou cultura) situam-se como etapas cronologicamente distanciadas, para Benjamin, “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”.⁴³¹ Diante da constatação de que “os tesouros da alta cultura são, inevitavelmente, [...] fundados sobre a exploração”,⁴³² uma

⁴²² BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de história*... p. 229.

⁴²³ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*... p. 109.

⁴²⁴ BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de história*... p. 229.

⁴²⁵ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*... p. 123.

⁴²⁶ BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de história*... p. 232.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ *Ibidem*.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 225.

⁴³² LÖWY, Michael. “A contrapelo”. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). *Revista Lutas Sociais* (ISSN 1415-854X), n. 25-26, 2011, p. 24.

apropriação autêntica da historicidade exige “escovar a história a contrapelo”,⁴³³ ou seja, concebê-la “do ponto de vista dos vencidos, em oposição à história oficial do ‘progresso’, cuja identificação com as classes dominantes oculta o excedente utópico inscrito nas lutas dos oprimidos”;⁴³⁴ em outras palavras, exige articular historicamente o passado a fim de apropriar-se de uma reminiscência messiânica capaz de possibilitar a imobilização do presente, o qual, de outro modo, seguiria inapreensível.⁴³⁵ Para tanto, é necessário “arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela”⁴³⁶ e estabelecer com ela uma nova relação que seja apta a explicitar o seu potencial messiânico e a “fazer explodir o *continuum* da história”.⁴³⁷

Agamben assimila essas críticas benjaminianas e assevera que “a vanguarda, quando é consciente, não se dirige jamais ao futuro, mas é um esforço extremo para encontrar uma relação com o passado”.⁴³⁸ Isso porque, “tendo em vista o interesse dos poderes dominantes em armazenar o passado em museus e eliminar seu patrimônio espiritual,⁴³⁹ cada tentativa de entrar numa relação viva com o passado torna-se um ato revolucionário”.⁴⁴⁰ Para o autor, a incapacidade de articular historicamente o passado resulta na “museificação do mundo”,⁴⁴¹ situação que corresponde à exposição generalizada de uma “impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência”⁴⁴² e que “é atualmente um dado de fato”.⁴⁴³ Viabilizar tal articulação – aprender a fazer um novo uso do passado – é, portanto, condição necessária a toda atividade profanatória e a toda ação política. “A relação com o passado não é hoje um problema cultural, mas político”,⁴⁴⁴ argumenta Agamben.

Quando a cidade coincide por completo com o Museu, a faculdade de habitar, e não simplesmente se alojar, desaparece. Se considerado que, para o autor, “vivemos uma fase de

⁴³³ BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história... p. 225

⁴³⁴ LÖWY, Michael. “A contrapelo”. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin... p. 20.

⁴³⁵ O historiador Michael Löwy explica que a interpretação benjaminiana do marxismo é “radicalmente oposta à corrente evolucionista e positivista do ‘socialismo científico’, que prevaleceu no seio do movimento operário social-democrata e comunista”. In: LÖWY, Michael. “A contrapelo”. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin... p. 22.

⁴³⁶ BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história... p. 224.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 230.

⁴³⁸ AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história... p. 161.

⁴³⁹ O filósofo especifica que “o que o poder faz hoje [...] é desarticular o sistema de “transmissão” do passado”. In: AGAMBEN, G. “A democracia é um conceito ambíguo” – Entrevista concedida a Anastasia Giamali e Dimosthenis Papadatos-Anagnostopoulos. Doppiozero, Atenas, 17 de novembro de 2013. Trad. Selvino José Assmann. Blog da Boitempo, 4 de setembro de 2014. Acesso em: 02 de novembro de 2017. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>.

⁴⁴⁰ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 241.

⁴⁴¹ AGAMBEN, G. Profanações... p. 73.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ AGAMBEN, G. “A democracia é um conceito ambíguo” – Entrevista concedida a Anastasia Giamali e Dimosthenis Papadatos-Anagnostopoulos... s/p.

extrema decadência da cidade, no sentido que os homens parecem ter perdido qualquer relação com o lugar em que vivem”⁴⁴⁵ e que, desde a filosofia clássica, “a cidade era, antes de tudo, o lugar da vida política e, ao mesmo tempo, do habitar como prerrogativa humana”,⁴⁴⁶ compreende-se por que à museificação segue-se, fatalmente, o declínio da política. O exercício de tal prerrogativa depende da capacidade de manter relações na forma de uso (e não de consumo, não de propriedade), uma vez que “usar – repare-se na amplidão semântica do termo, que tanto pode querer dizer *servir-se de* como *ter o hábito de* – significa sempre oscilar entre uma pátria e um exílio: habitar”.⁴⁴⁷

Percebe-se que museificação e consagração assemelham-se enquanto processos que, pela transferência dos objetos (das coisas, dos corpos, da história) a dimensões separadas, impossibilitam o seu livre uso. Ao dar seguimento à tese benjaminiana do capitalismo como religião, Agamben pondera que, “no Museu, a analogia entre capitalismo e religião se torna evidente. O Museu ocupa exatamente o espaço e a função em outro tempo reservados ao Templo como lugar do sacrifício”.⁴⁴⁸ Nesse sentido, argui que “aos fiéis no Templo – ou aos peregrinos que percorriam a terra de Templo em Templo, de santuário em santuário – correspondem hoje os turistas, que viajam sem trégua num mundo estranhado em Museu”.⁴⁴⁹ Essa condição, contudo, é generalizada: pelo processo de museificação, mesmo “os habitantes são forçados a se sentirem turistas em seu próprio mundo da vida (*Lebenswelt*)”.⁴⁵⁰

Esse diagnóstico reflete a perigosa conjugação entre uma profunda obsessão pelo passado e uma completa incapacidade de encontrar um relacionamento vital com ele,⁴⁵¹ a qual, segundo Agamben, marca a sociedade atual. O filósofo julga como absolutamente não-saudável uma sociedade que se mantenha obcecada pelos significantes do passado, “preferindo exorcizá-los e mantê-los indefinidamente vivos como *fantasmas* a dar-lhes sepultura, e que [...] tenha tanto medo dos significantes instáveis do presente a ponto de não conseguir enxergá-los senão

⁴⁴⁵ AGAMBEN, G. “A anarquia de Pasolini” – Entrevista concedida a Valeria Montebello... s/p.

⁴⁴⁶ Ibidem.

⁴⁴⁷ AGAMBEN, G. Desapropriada maneira. In: A coisa perdida. Agamben comenta Caproni. Trad. Aurora Fornoni Bernardini. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011, p. 37. Original: *Disappropriata maniera* - Prefácio a *Res amissa*. In: CAPRONI, G. *Res amissa*. Milão: Garzanti, 1991.

⁴⁴⁸ AGAMBEN, G. Profanações... p. 73.

⁴⁴⁹ Ibidem.

⁴⁵⁰ AGAMBEN, G. “A crise infundável como instrumento de poder” – Entrevista concedida a Dirk Schümer... s/p.

⁴⁵¹ AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história... p. 160.

como os portadores da desordem⁴⁵² e da subversão”.⁴⁵³ Diante disso, destaca a necessidade de perceber que a autêntica continuidade histórica não é aquela que acredita “poder desvencilhar-se dos significantes da descontinuidade relegando-os a um país dos brinquedos ou a um museu das larvas⁴⁵⁴ (que frequentemente coincidem hoje em um único lugar: a instituição universitária)”,⁴⁵⁵ mas aquela que, de modo diverso, dispõe-se a assumi-los para, “*jogando* com eles, [...] os restituir ao passado e transmitir ao futuro”.⁴⁵⁶ Para o autor, as universidades e as escolas são “precisamente as instituições que deveriam perpetuar nossa cultura e estimular o contato vivo entre passado e presente”,⁴⁵⁷ o que incoorre porquanto “estão sendo demolidas e financeiramente esvaziadas”.⁴⁵⁸

Em *O homem sem conteúdo*, Agamben indica a arte como a atividade na qual “se despedaça o *continuum* do tempo linear e o homem reencontra, entre passado e futuro, o próprio espaço presente”.⁴⁵⁹ Pelos tantos motivos aqui expostos, evidencia-se que “o presente é a coisa mais difícil para vivermos”,⁴⁶⁰ certamente, condição imprescindível para isso é “desobstruir o caminhar da arte”,⁴⁶¹ hoje “fechada entre o museu e a mercantilização”.⁴⁶²

Já em *Infância e história*, o prazer é apresentado como uma “experiência imediata e disponível a todos em que uma nova concepção do tempo poderia encontrar o seu fundamento”.⁴⁶³ O autor propõe uma concepção segundo a qual “o lugar próprio do prazer, como dimensão original do homem, não é nem o tempo pontual e contínuo nem a eternidade, mas a história”,⁴⁶⁴ que “somente como o lugar original da felicidade [...] pode ter um sentido para o homem”.⁴⁶⁵ Enfatiza, então, a urgência de contrapor o tempo pleno, descontínuo, finito e completo do prazer, da experiência humana concreta, ao tempo vazio, contínuo e infinito do

⁴⁵² Sintoma dessa incapacidade de lidar com os significantes instáveis do presente é o fato de que “quem se empenha ativamente [em ativismo] hoje contra a maneira (ao menos discutível) de gerir os problemas sociais e econômicos é considerado *ipso facto* como um terrorista em potência, ainda que nenhum ato justifique essa acusação”. In: AGAMBEN, G. Terrorismo ou tragicomédia. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. SOPRO, n. 2, fevereiro de 2009. Ed. Cultura e Barbárie. Original: *Terrorisme ou tragi-comédie. Libération*, 18 de novembro de 2008. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n3.pdf>. Acesso em: 2 de novembro de 2017.

⁴⁵³ AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história... p. 105.

⁴⁵⁴ Agamben recorre à figura das "larvas" da mitologia romana como metáfora para designar aqueles significantes históricos instáveis que têm lugar na diferença entre diacronia e sincronia, entre vivos e mortos. In: AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história... p. 105.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ AGAMBEN, G. “A crise infundável como instrumento de poder” – Entrevista concedida a Dirk Schümer... s/p.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ AGAMBEN, G. El hombre sin contenido... p. 165.

⁴⁶⁰ AGAMBEN, G. “O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf... s/p..

⁴⁶¹ AGAMBEN, G. “Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro” – Entrevista concedida a Peppe Salvà... s/p.

⁴⁶² *Ibidem*.

⁴⁶³ AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história... p. 125.

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 126.

historicismo vulgar.⁴⁶⁶ Em seguida, asseguradamente, conclui que verdadeiro materialista histórico “não é aquele que segue ao longo do tempo linear infinito uma vã miragem de progresso contínuo, mas aquele que, a cada instante, é capaz de parar o tempo, pois conserva a lembrança de que a pátria original do homem é o prazer”.⁴⁶⁷

Na referida conclusão está implicada a imobilização do presente vivida no tempo messiânico, ao qual Paulo de Tarso referia-se como “*ho nyn kairós*” (expressão grega que significa “o tempo de agora”).⁴⁶⁸ Tal definição assimila a distinção entre “*chronos*” e “*kairos*”, formas qualitativamente heterogêneas do tempo presentes já na mitologia grega. No contexto messiânico, enquanto “*chronos*” refere-se ao tempo cronológico, “*kairos*”, por sua vez, “não é um outro tempo, mas apenas um *chronos* contraído e abreviado”;⁴⁶⁹ trata-se daquela incomensurável abreviação de toda a história, que, em Paulo, é designada pelo termo “recapitulação” (*anakephalaíosis*).⁴⁷⁰

Na leitura agambeniana, é dessa noção de recapitulação que resulta a ideia do eterno retorno (*Ewige Wiederkunft*) do filósofo prussiano Friedrich Nietzsche, presente no belíssimo aforismo intitulado *O peso mais pesado*, o qual compõe a obra *A gaia ciência*, publicada em 1882, e é considerado por Agamben como um dos “textos fundamentais da cultura ocidental”.⁴⁷¹ Leiamos, como possível indicativo do conceito de “vida feliz”, cuja elaboração Agamben lança como tarefa política primordial do pensamento que vem, o que diz Nietzsche:

E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: “*Esta vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que a revivas mais um vez e inumeráveis vezes: e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem [...]*”. Não te jogarias no chão, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio que assim falasse?

Ou talvez já viveste um instante bastante prodigioso para lhe responder: “*Tu és um deus e nunca ouvi coisa tão divina!*”. Se este pensamento te dominasse, tal como és, te transformaria talvez, mas talvez te aniquilaria; a pergunta “*queres isso ainda uma vez e um número incalculável de vezes?*”, esta perguntaria pesaria sobre todas as tuas ações com o peso mais pesado! E então, como te seria necessário amar a vida e amar a ti mesmo para *não desejar mais outra coisa* que essa suprema e eterna confirmação, esse eterno e supremo selo!⁴⁷²

⁴⁶⁶ Ibidem.

⁴⁶⁷ Ibidem.

⁴⁶⁸ AGAMBEN, G. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos... p. 81.

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 86.

⁴⁷⁰ Ibidem, p. 93.

⁴⁷¹ Ibidem.

⁴⁷² NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006, p. 201-202. Título original: *Die Fröhliche Wissenschaft*.

Nota-se que o carregado significado desse aforismo parece coadunar-se, com precisão, com a concepção de tempo agambeniana fundada no prazer, a qual o filósofo italiano, ao fazer uso do vocabulário messiânico, apresenta como a exigência de “ao tempo cronológico da pseudo-história [...] opor o tempo cairológico da história autêntica”.⁴⁷³ É esse tempo cairológico, diz Agamben, o tempo experimentado nas revoluções autênticas, “as quais sempre foram vividas como uma suspensão do tempo e como uma interrupção da cronologia”.⁴⁷⁴ Porém, sinaliza que a única revolução que “não poderia ser reabsorvida no refluxo da restauração”⁴⁷⁵ é aquela a partir da qual não se introduzisse um novo calendário, mas se efetivasse uma mudança qualitativa do tempo (uma *cairologia*) apta a permitir uma apropriação real da historicidade.

Na obra *Meios sem fim*, Agamben assevera a impossibilidade de que tal apropriação tenha uma forma estatal e argui que, haja vista não ser o Estado “mais do que a pressuposição e a representação do permanecer-oculto da *arché* histórica”,⁴⁷⁶ ela deve dar lugar, ao invés disso, “a uma vida humana e a uma política não estatais e não jurídicas, que permanecem ainda inteiramente por se pensar”.⁴⁷⁷ A maior indicação do filósofo para pensá-las é justamente o conceito de inoperosidade. Se a política ocidental foi concebida, de Aristóteles a Marx, como “assunção coletiva de uma missão histórica (de uma ‘obra’) por parte de um povo ou de uma nação”,⁴⁷⁸ a qual coincidia com uma missão metafísica de realização do homem como vivente racional, a proposta agambeniana é, pelo contrário, pensar uma política marcada pela pura exposição da ausência de obra.

Agamben entende que, ao conceber o homem como um “ser cujo estatuto sobre a terra é um estatuto produtivo”⁴⁷⁹ e fazer da experiência da alienação da produção o evento capital da história do homem, Marx mantém-se inserido na tradição, característica da modernidade, de centralização do trabalho, reduz toda atividade humana à esfera da práxis e, com isso, maximiza a obsolescência da distinção, central no pensamento grego, entre *poiesis* e *práxis*. Nota-se que a finalidade da *poiesis* é produzir algo diferente da própria produção, enquanto a finalidade da *práxis* é ela própria, já que ela não cria algo para além de si mesma.⁴⁸⁰ Agamben sugere que o pensamento de uma via de fuga do governo econômico-teológico insere-se na esfera da *poiesis*,

⁴⁷³ AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história... p. 126.

⁴⁷⁴ Ibidem.

⁴⁷⁵ Ibidem.

⁴⁷⁶ AGAMBEN, G. Medios sin fin: notas sobre la política... p. 95.

⁴⁷⁷ Ibidem.

⁴⁷⁸ AGAMBEN, G. A potência do pensamento: ensaios e conferências... p. 324.

⁴⁷⁹ AGAMBEN, G. El hombre sin contenido... p. 136.

⁴⁸⁰ IANNINI, Gilson. Prefácio a "O homem sem conteúdo", de Giorgio Agamben. In: AGAMBEN, G. O homem sem conteúdo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

no desenvolvimento da capacidade poética (e não produtiva no sentido moderno), como veremos à frente. O autor observa que

O trabalho, que ocupava o posto mais baixo na hierarquia da vida ativa, ascende à posição de valor central e de comum denominador de toda atividade humana. Essa ascensão começa no momento em que Locke descobre no trabalho a origem da propriedade, continua quando Adam Smith o eleva ao estatuto de fonte de toda riqueza e atinge o seu cume com Marx, que faz dele a expressão da humanidade mesma do homem.⁴⁸¹

Contra essa tradição, o filósofo italiano aponta que “a insistência no trabalho e na produção é uma maldição”⁴⁸² e adiciona que “a esquerda foi para o caminho errado quando adotou estas categorias, que estão no centro do capitalismo”.⁴⁸³ É com o intuito de propor a libertação do trabalho no tempo de agora que Agamben mobiliza a categoria da inoperosidade, cujas potencialidades passaremos a investigar.

⁴⁸¹ Ibidem, p. 68-69.

⁴⁸² AGAMBEN, G. “O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf... s/p.

⁴⁸³ Ibidem.

4 A INOPEROSIDADE COMO VIA DE FUGA DO GOVERNO ECONÔMICO-TEOLÓGICO

Agamben relata que o tema da inoperância (“*désœuvrement*”, em francês) aparece pela primeira vez na modernidade na interpretação que o filósofo russo Alexandre Kojève faz de Hegel no que diz respeito ao problema do fim da história. Kojève usa o termo “*désœuvrement*” para designar a “figura da plenitude do homem ao fim da história”,⁴⁸⁴ momento no qual o homem alcança seu *telos* histórico após o processo de aquisição de cultura (a palavra alemã para cultura, “*Bildung*”, já indica um processo, por conta do sufixo “*ung*”) e, nas palavras de Hegel, “*ingressa então na história universal*”.⁴⁸⁵

A ideia hegelo-kojeviana de um fim da história representa a aparição do caráter finito do paradigma da *oikonomia* cristã no qual se baseia a concepção hegeliana de história, cuja crítica vista no tópico antecedente é fundamental para compreender o conceito de inoperosidade na perspectiva agambeniana. Sabemos que no paradigma cristão tradicional (a ser contestado por Agamben a partir de Paulo) a inoperosidade representa a condição sabática que sucede ao juízo final, especificamente daqueles que ingressam no “reino de Deus”, o que apenas acontece quando da segunda chegada do Messias, o qual torna inoperosas toda obra, toda hierarquia, todo ministério, toda vocação (em grego “*klésis*”, de onde provém “*classe*”).

Em Marx, a condição da humanidade pós-histórica, ou verdadeiramente histórica (não mais determinada pela subordinação às necessidades naturais), aparece como o ingresso no “reino da liberdade”, advindo após a superação do “reino da necessidade”.⁴⁸⁶ A esse respeito, Agamben diz, então, ser “absolutamente pertinente” a tese benjaminiana que sustenta ter Marx atribuído uma função redentora ao proletariado e secularizado no conceito de “sociedade sem classes” a ideia do tempo messiânico (o messianismo é, com efeito, a categoria teológica herdeira do judaísmo atestante da possibilidade de ruptura histórica que Benjamin explora em sua filosofia).

O que é decisivo nas ideias de Hegel, de Marx e da teologia cristã (no entendimento aceito pela Igreja) indicativas do ingresso na história universal, no reino da liberdade ou no

⁴⁸⁴ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua...* p. 69.

⁴⁸⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio...* p. 308.

⁴⁸⁶ AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade...* p. 140.

reino de Deus é, nos três casos, a leitura do tempo messiânico como um acontecimento futuro que deve ser esperado ou conquistado mediante um processo, a qual não condiz com o significado do messianismo paulino, segundo Benjamin e Agamben. O tempo messiânico, explica Benjamin, caracteriza-se pela ideia de que “o dia do Juízo Final é indistinguível dos outros. [...] Todo instante é aquele do juízo sobre determinados instantes, que o precedem”.⁴⁸⁷ Nessa concepção temporal, argumenta Agamben, “poder-se-ia dizer que a sociedade sem classes já está presente aqui e agora na ausência de obra”,⁴⁸⁸ na inoperosidade. O filósofo italiano pondera que “lamentavelmente, Marx se ocupou exclusivamente de investigar os modos de produção, negligenciando totalmente os modos de ausência de obra”⁴⁸⁹ (tão importantes para uma sociedade quanto aqueles primeiros) e esforça-se, então, para suprir essa lacuna, como passaremos agora a visualizar.

4.1 A “ausência de obra” na perspectiva messiânica paulina, sua correlação com a ambivalência constitutiva da potência na teoria aristotélica e a exigência de sua radicalização para o colapso dos dispositivos

Para melhor compreensão da ideia agambeniana de “ausência de obra” e do messianismo nela imbricada, retomaremos, aqui, parte da leitura que o autor faz, na obra *O tempo que resta*, das *Cartas aos Romanos*, escritas por Paulo de Tarso e consideradas pelo filósofo italiano como o “texto messiânico fundamental do Ocidente”. Destaca-se, desde já, que Agamben aponta ser a palavra “*désœuvrement*” uma “boa tradução” de “*katargein*”,⁴⁹⁰ palavra-chave do vocabulário messiânico paulino utilizada para designar a complexa relação entre o Messias e a lei judaica. A palavra grega “*katargein*” significa literalmente “tornar inoperoso [argos]” (sem obra), o que constitui um gesto propriamente antinômico: a *katargēsis* messiânica consiste em uma operação que, ao mesmo tempo, abole e conserva a lei. Agamben sustenta que, para Paulo, essa operação já se produziu com a primeira vinda do Messias (especificamente com sua ressurreição),⁴⁹¹ e o tempo messiânico não é aquele que sucede ao juízo final, mas o “tempo que resta entre o tempo e o seu fim”. Essas duas formas de situar o evento messiânico decisivo – na primeira ou na segunda vinda do Messias (ou qualquer promessa redentora

⁴⁸⁷ BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*, v. I, t. 3, p. 1245 apud AGAMBEN, G. A potência do pensamento: ensaios e conferências... p. 223.

⁴⁸⁸ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 245.

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ AGAMBEN, G. *O tempo que resta: Um comentário a Carta aos Romanos...* p. 119.

⁴⁹¹ Ibidem, p. 57.

equivalente) – são aquilo que, fundamentalmente, marca a diferença das experiências do tempo e da história cuja disputa analisamos no tópico anterior. Enquanto uma justifica o exercício da inoperosidade no tempo de agora (como querem Benjamin e Agamben), a outra posiciona-o ao final de um processo (interpretação sobre a qual se assentam tanto a Igreja e o Estado quanto a concepção marxista de revolução). O que Agamben chama de “antimessiânico” é essa última interpretação, e a obra *O tempo que resta* tem como objetivo exatamente restituir o texto paulino ao seu contexto messiânico, cuja neutralização constitui o “objetivo essencial” da Igreja.⁴⁹²

Vejamos, de todo modo, como relacionam-se a *katárgēsis* messiânica e a lei. Para ser concebível um ato que, a um só tempo, promove a desativação e o cumprimento da lei deve-se partir do reconhecimento da existência de uma oposição interna à lei entre um elemento normativo e um elemento promissivo. No vocabulário paulino, isso se expressa como a oposição entre a “lei dos mandamentos” (*nomos tōn entol*), também referida como “lei das obras” (*nomos tōn ergōn*), e a “lei da fé” (*nomos pistēos*). Agamben explica que anunciar uma lei não implica apenas formular uma prescrição (*nomos*), mas também fazer uma promessa (*epaggelia*) e criar uma expectativa (ensejar uma fé, *pistis*) nos sujeitos a que se destina.

Paulo situa a tríade *pistis*, *epaggelia* e *nomos* na relação com o problema decisivo do critério da salvação.⁴⁹³ Em contraposição à doutrina da redenção sinagoga judaica, que vincula a salvação ao rigoroso cumprimento das leis prescritas na Torá (dos 613 mandamentos nela contidos, segundo o judaísmo), o apóstolo advoga que a salvação vem não pela realização de qualquer obra, mas pela fé na promessa do Messias (no seu evangelho).⁴⁹⁴ Nesse sentido, afirma, na Epístola aos Romanos, que “ninguém será justificado diante dEle por obras da lei”⁴⁹⁵ e que “o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei”.⁴⁹⁶

Essa oposição entre promessa e fé, de um lado, e prescrição e obras, de outro, representa o conflito decisivo tanto da história da Igreja, quanto da política profana. Na medida em que o elemento promissivo da lei decai (ou seja, deixa de haver uma correspondência entre promessa e realização de seu conteúdo), o elemento normativo expande-se para manter na forma de obrigação aquilo que deixa de ser cumprido pela fé. Em termos políticos, isso corresponde à incessante dialética entre poder constituinte e poder constituído. Se o primeiro representa o grau

⁴⁹² AGAMBEN, G. Profanações... p. 76.

⁴⁹³ AGAMBEN, G. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos... p. 111.

⁴⁹⁴ Agamben aponta a conexão etimológica entre *epaggelia* (promessa) e *evaggēlion* (anúncio; evangelho) e afirma que “o anúncio é a forma que a toma a promessa na contração do tempo messiânico”. In: AGAMBEN, G. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos... p. 110.

⁴⁹⁵ Romanos 3, 20 – Versão João Ferreira de Almeida Revista Atualizada (ARA). Disponível em: <http://biblia.com.br/joaoferreiraalmeidarevistaatualizada/romanos/rm-capitulo-3/>. Acesso em: 05 de outubro de 2017.

⁴⁹⁶ Romanos 3, 28.

máximo da descrença na lei posta (imediatamente acompanhada pela crença de que uma nova lei possa realizar a promessa que a anterior não foi capaz de cumprir), o segundo consegue manter-se como tal apenas enquanto é competente para minimamente refrear essa descrença absoluta. Portanto, que a promessa não venha a se realizar integralmente não constitui mera contingência, mas exigência para que a lei possa permanecer como tal (uma vez que a incapacidade de manutenção do elemento promissivo corresponde à tendência de ruína da lei). Por esse motivo, Agamben assinala a necessidade de pensar a superação dessa falsa alternativa entre poder constituinte e poder constituído, bem como a preservação da fé (no sentido de pura experiência da palavra, como veremos) desvencilhada de toda normatividade (logo, de todo direito e toda religião).

O autor argumenta que tal desvencilhamento é precisamente o efeito messiânico sobre a lei. Tornar inoperosa a lei não significa revogá-la, mas abolir seu aspecto prescritivo e normativo na mesma medida em que se conserva e cumpre seu aspecto promissivo. Realça-se que “do ponto de vista político-jurídico, o messianismo é, portanto, uma teoria do estado de exceção; só que quem o proclama não é a autoridade vigente, mas o Messias que subverte seu poder”.⁴⁹⁷ Se a primeira o faz para manter-se enquanto poder constituído, o segundo representa a ideia de abertura de uma forma de vida independente de toda autoridade. A proposta agambeniana, tal como a de Benjamin, não consiste, pois, em tentar superar o estado de exceção pela recuperação da normatividade suspensa, mas precisamente em tornar *efetivo* tal estado a ponto de tornar inoperosa tanto a lei quanto a autoridade.

Cabe, aqui, enfatizar aquilo que Agamben considera uma das mais intrigantes descobertas de sua pesquisa genealógica. A palavra grega “*katargein*” (“tornar inoperoso”), originalmente pertencente ao vocabulário messiânico paulino, é, no século XVI, traduzida por Lutero para o alemão como “*Aufheben*”, exatamente a palavra sobre cujo duplo significado (de simultânea abolição e conservação) Hegel funda a sua dialética.⁴⁹⁸ À vista disso, Agamben sugere que “não somente o pensamento hegeliano, mas toda a modernidade – entendendo com esse termo a época que está sob o signo da *Aufhebung* dialética – está empenhada num corpo a corpo hermenêutico com o messiânico”,⁴⁹⁹ motivo pelo qual os seus conceitos decisivos, argumenta o filósofo, “são interpretações e secularizações mais ou menos conscientes de um tema messiânico”.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua...* p. 64.

⁴⁹⁸ AGAMBEN, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos...* p. 117.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

A inserção da *katárgēsis* messiânica ao final de um processo e sua conseguinte destituição da condição de elemento orientador de uma forma de vida no tempo de agora, que estamos a analisar, apresenta-se, portanto, como não menos que a característica determinante de toda política ocidental moderna. Urge notar que, em Paulo, inversamente, a *katárgēsis* instaura uma forma de vida norteadada sob o signo do “como se não” (em grego, “*hōs mē*”), indicativo de uma postura de não pertencimento à ordem instituída, ou seja, de um agir “como se não” pertencesse a ela. Trata-se de uma vida “marcada por um senso especial de inoperosidade que de certa maneira antecipa no presente o sabatismo do Reino”.⁵⁰¹ Na Primeira Epístola aos Coríntios (7,29-32), Paulo diz:

Isso então vos digo, irmãos, o tempo se contraiu; o resto é de modo que aqueles que têm esposa sejam como não [*hōs mē*] possuidores e os que choram como não choradores e os que têm alegria como não tendo alegria e **os compradores como não detentores e os usuários do mundo como não abusadores**. A aparência desse mundo, de fato, passa. Quero que estejais sem preocupação.⁵⁰²

Na passagem acima destacada, Paulo faz referência explícita à definição da propriedade (*dominium*) no direito romano e contrapõe a ela a noção de “uso” (*usus*). Encontra-se aqui a raiz desse conceito que, como sabemos, vem a definir a tradição do franciscanismo e é, agora, retomado por Agamben. A vocação messiânica, afirma o filósofo italiano, “é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular. Ser messiânico [...] significa a desapropriação, na forma do *como não*, de toda propriedade jurídico-factícia”,⁵⁰³ sem que dessa desapropriação venha a fundar-se uma nova identidade ou um novo direito.

Acrescenta-se que o princípio messiânico enunciado pelo apóstolo é aquele que diz que “nos dias do messias, as coisas fracas e de pouco importância [...] prevalecem sobre aquelas que o mundo considera fortes e importantes”.⁵⁰⁴ Na Primeira Epístola aos Coríntios (1,27), lê-se que “Deus escolheu... as coisas fracas do mundo para confundir as fortes... as coisas que não são para tornar inoperosas aquelas que são”.⁵⁰⁵ Não se trata, na leitura agambeniana, de uma promessa de recompensa futura, mas do reconhecimento de que, se a ordem constitui-se pela captura da inoperosidade, estar, no presente, excluído dela significa a abertura da possibilidade (positiva) de exercício da inoperosidade desde já e, inclusive, de sua mobilização em desfavor da ordem.

⁵⁰¹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 270.

⁵⁰² AGAMBEN, G. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos... p. 37.

⁵⁰³ Ibidem, p. 40.

⁵⁰⁴ Ibidem, p. 23.

⁵⁰⁵ Ibidem.

Para apreender essa formulação é necessário verificar, ainda que brevemente, como ela se relaciona com a teoria da potência de Aristóteles e, especialmente, constatar a co-pertença constitutiva de potência e impotência que a define. A partir de ampla investigação acerca de tal teoria, Agamben evidencia a ambivalência específica de toda potência humana, que, em sua estrutura originária, mantém-se em relação com sua privação e é sempre potência de ser e de não ser. A potência é definida essencialmente pela possibilidade de seu não exercício. Aquele que não pode não ser, ao ser está a seguir uma necessidade (ou cumprir uma obrigação) e não a autenticamente exercer uma potência. O autor explica que

Na potência, a sensação é constitutivamente anestesia, o pensamento é não-pensamento, a obra é inoperosidade. [...] Toda potência humana é, cooriginariamente, impotência; todo poder-ser ou fazer está constitutivamente relacionado, para o homem, com a própria privação. E essa é a origem da incomensurabilidade da potência humana, muito mais violenta e eficaz que aquela dos outros seres vivos. Os outros seres vivos podem apenas a potência específica deles, podem apenas este ou aquele comportamento inscrito na vocação biológica deles; **o homem é o animal que pode a própria impotência. A grandeza da sua potência é medida pelo abismo da sua impotência.**⁵⁰⁶

Há uma relação interior (“*inner link*”) entre a potência de não ser e a inoperosidade.⁵⁰⁷ Agamben esclarece que “o único modo coerente de compreender a inoperância seria o de pensá-la como o modo de existência genérica da potência, que não se esgota [...] em um *transitum de potentia ad actum* [trânsito da potência ao ato]”.⁵⁰⁸ O filósofo adiciona que “a potência-de-não não é simplesmente outra potência ao lado da potência de fazer, é a sua inoperatividade, isto é, algo que resulta da desativação da relação usual entre potência e impotência”.⁵⁰⁹ A potência-de-não é uma resistência interna da potência que impede sua exaustão ao ato e obriga a potência a voltar em direção a ela mesma e se tornar potência de potência, uma potência que pode sua própria impotência.⁵¹⁰

No ensaio intitulado *Sobre o que podemos não fazer*, que integra a obra *Nudez*, publicada por Agamben no ano de 2009, o autor adverte, então, que é sobre a potência-de-não que atualmente age o poder que se define “democrático”. A “mais dissimulada operação de poder”⁵¹¹ em exercício hoje não é a que age sobre a potência (de ser, de fazer), mas aquela que captura a impotência do homem, que lhe retira a possibilidade de preferir não fazer. Esse

⁵⁰⁶ AGAMBEN, G. A potência do pensamento: ensaios e conferências... p. 250.

⁵⁰⁷ AGAMBEN, G. *Resistance in Art. Lecture on the European Graduate School*. Suíça, Agosto de 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=one7mE-8y9c>. Acesso em: 5 de outubro de 2017.

⁵⁰⁸ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I...* p. 69.

⁵⁰⁹ AGAMBEN, G. *Resistance in Art. Lecture on the European Graduate School...* s/p.

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ AGAMBEN, G. *Nudez...* p. 71.

diagnóstico é, evidentemente, equivalente ao de captura da inoperosidade pela máquina econômico-governamental, que avaliamos no primeiro capítulo.

Se resistência indica a possibilidade de não passar necessariamente ao ato, verifica-se que a captura da potência-de-não retira do homem toda a capacidade de resistência: “nada nos torna tão pobres e tão pouco livres”, alerta Agamben, “como esse estranhamento da impotência. Aquele que é separado do que pode fazer pode, porém, resistir ainda, pode ainda não fazer. Aquele que é separado da sua impotência, perde, ao contrário, principalmente, a capacidade de resistir”.⁵¹²

Em *A comunidade que vem*, Agamben pondera que “fugindo diante da nossa própria impotência ou, na verdade, tentando servimo-nos dela como de uma arma, construímos o maligno poder com o qual oprimimos aqueles que nos mostram a sua fraqueza”.⁵¹³ Alguns anos depois, na obra *Meios sem fim*, assevera que “se há atualmente uma potência social, esta deve procurar ir até o fundo da própria impotência e, declinando toda vontade tanto de pôr o direito quanto de conservá-lo, romper em todo lugar o nexo entre violência e direito, entre vivente e linguagem, que constitui a soberania”.⁵¹⁴ Trata-se de pensar uma “potência destituente” que escape à dialética entre poder constituinte e poder constituído, entre violência que instala o direito e violência que o conserva. Em entrevista concedida a um jornal alemão em 2015, o filósofo afirma que

Estamos acostumados a entender a transformação política radical como consequência de uma revolução mais ou menos violenta: um novo sujeito, que desde a revolução francesa chama-se poder/violência constituinte, destrói a ordem político-jurídica vigente e cria um novo poder constituído. Penso que chegou o momento de renunciar [*aufzugeben*] a este modelo obsoleto, para orientar nosso pensamento para algo que poderia ser chamado de força destituente [*destituierende Kraft*] ou derogatória [*aufhebende*] – ou seja, uma força que não pode em absoluto tomar a forma de um poder constituído. À violência constituinte, correspondem revoluções, levantes e novas constituições; ela é um poder que institui um novo direito. Caso o poder [*Macht*] seja derrubado apenas por uma violência [*Gewalt*] constituinte, de novo e sem falta se procede à dialética ininterrupta, sem fim e sem saída, entre poder constituinte e poder constituído, violência que põe e violência que conserva o direito.⁵¹⁵

A ideia da *katárgēsis* messiânica representa, com precisão, tal potência destituente. Isso porque ela implica uma inversão por meio da qual “a potência passa ao ato e alcança o seu *telos* não na forma da força e do *ergon*, mas naquela da *asthēneia*, da fraqueza”.⁵¹⁶ A fraqueza

⁵¹² Ibidem, p. 73.

⁵¹³ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem...* p. 38.

⁵¹⁴ AGAMBEN, G. *Medios sin fin: notas sobre la política...* p. 96.

⁵¹⁵ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 243-244.

⁵¹⁶ AGAMBEN, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos...* p. 115.

representa aquele resto de potência que “não pode ser acumulado em um saber ou em um dogma, nem se impor como direito”⁵¹⁷ e precisamente por isso não se exaure em um ato (em um poder constituído). A postura messiânica rompe e desarticula a tradicional distinção metafísica entre potência e ato sobre a qual se sustenta a operação soberana no Ocidente (a relação entre potência e ato é simétrica àquela entre poder constituente e poder constituído). Tal postura apenas pode assim fazer na medida em que constitui uma forma-de-vida. Assinala-se que “no ponto em que o dispositivo [a lei, a obra] é desativado, a potência se torna uma forma-de-vida e uma forma-de-vida é constitutivamente destituente”.⁵¹⁸ Agamben explica que

Todos os seres vivos obedecem a um modo de vida, mas não todos os modos de vida [*Lebensweise*] são, ou são sempre, formas de vida [*Lebensform*]. Quando falo de forma de vida, não me refiro a nenhuma vida outra, nenhuma vida melhor ou mais verdadeira do que aquela que levamos: **a forma de vida é a ausência de obra que habita toda vida, uma tensão que atravessa essa vida, que desativa a identidade social e as circunstâncias [*Gegebenheiten*] jurídica, econômica e inclusive corporal, para fazer outro uso dela.**⁵¹⁹

Para o autor, a política que vem é uma forma-de-vida. A inoperosidade que lhe é característica “não assinala o nada fazer, tampouco o ócio, mas uma forma especial de atividade, que consiste em desativar e suspender [*außer Kraft zu setzen*] as obras da economia, do direito, da biologia e assim por diante, para abri-las a novos usos”.⁵²⁰ O político é a “dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo”.⁵²¹ É esse o motivo pelo qual Agamben apresenta a inoperosidade como via de fuga do governo econômico-teológico; é essa a potência da fraqueza. O filósofo assevera, pois, que “na perspectiva da *oikonomia* teológica [...] nada é mais urgente que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos”,⁵²² radicalmente, a ponto de levá-los ao colapso (a ideia benjaminiana de *efetivar* o estado de exceção mantém-se aqui com clareza). O que tentaremos evidenciar a partir daqui é que o êxito da desativação de tais dispositivos depende, com precisão, da capacidade “de intervir sobre os *processos de subjetivação* não menos que sobre os dispositivos, para levá-los à luz daquele Ingovernável”.⁵²³

⁵¹⁷ Ibidem, p. 155.

⁵¹⁸ AGAMBEN, G. O uso dos corpos [Homo sacer IV, 2]... p. 309.

⁵¹⁹ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 247.

⁵²⁰ Ibidem.

⁵²¹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo Sacer, II, 2]... p. 273.

⁵²² Ibidem.

⁵²³ AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?... p. 16.

4.2 A propalação inaudita de processos de dessubjetivação oriunda do triunfo da *oikonomia* e a necessidade de desativação da máquina antropológica para construção de uma política não identitária

O que está, em última instância, em questão no funcionamento da máquina teológica da *oikonomia* cristã, na elevação da economia à condição de determinante histórico, no controle biopolítico da vida, na ética do dever, na captura da potência-de-não é, em todos os casos, o “apagamento do sujeito como local de contingência”⁵²⁴ e o seu “desabamento no reino da necessidade, [...] a redução da subjetividade à condição da mais crua objetividade dessubjetivada”.⁵²⁵ Agamben insiste que “a fraqueza da tradição marxista consiste precisamente em estar retida a uma análise econômica”⁵²⁶ e destaca a importância da investigação dos vínculos entre a *oikonomia* e a produção de subjetividades, que tentaremos nesse tópico esboçar.

Na obra *O que resta de Auschwitz*, Agamben define o sujeito como “o campo de forças sempre já atravessado pelas correntes incandescentes e historicamente determinadas da potência e da impotência, do poder ser e do não poder ser”.⁵²⁷ O sujeito é “o umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação”,⁵²⁸ ele “não é outra coisa que o resto, a não-coincidência desses dois processos”.⁵²⁹

Ao dar continuidade às reflexões de Michel Foucault, o filósofo italiano rejeita o recurso filosófico a um sujeito constituinte,⁵³⁰ ou seja, à pressuposição metafísica do sujeito como “posição fundante ou transcendental”,⁵³¹ cuja serventia primordial na história da cultura ocidental é funcionar como dispositivo de atribuição da culpa cristã e, posteriormente, da

⁵²⁴ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 149.

⁵²⁵ PELBART, Peter Pál. A potência de não: linguagem e política em Agamben. *Revista Literária Polichinello*, v. 20, 2009.

⁵²⁶ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 239.

⁵²⁷ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer III)*... p. 149.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 137.

⁵²⁹ COSTA, Flavia. Entrevista com Giorgio Agamben. Trad. Susana Scramin. *Revista do Departamento de Psicologia. UFF*, v. 18, n. 1, 2006, p. 135.

⁵³⁰ AGAMBEN, G. *Profanações*... p. 57.

⁵³¹ AGAMBEN, G. TIQQUN, o retorno: apresentação de lançamento de “TIQQUN, *Contributions à la guerre en cours*”. *Lavoir Moderne Parisien*, 19 de abril de 2009. Trad. Erick Corrêa. SOPRO, n. 39, novembro de 2010. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n39.pdf>. Acesso em: 2 de novembro de 2017. Vídeo original em: <https://www.youtube.com/watch?v=Me0gcIqDvA0>.

responsabilidade penal, que lhe é correlata.⁵³² Propõe, ao invés disso, entender o sujeito como aquilo que resulta “do corpo-a-corpo, da relação entre os homens e os dispositivos”⁵³³ em uma insuperável interação dialética entre quatro categorias ontológicas da modalidade: a possibilidade (o poder ser), a contingência (o poder não ser), a impossibilidade (o não poder ser) e a necessidade (o não poder não ser). Enquanto as duas primeiras são categorias da subjetivação, as duas últimas são “operadores da dessubjetivação, da destruição e da destituição do sujeito”.⁵³⁴

Ao examinar a experiência biopolítica extrema de Auschwitz, Agamben nota que ela constitui “a negação mais radical da contingência – portanto, a necessidade mais absoluta”.⁵³⁵ Os internos dos campos de concentração utilizavam o termo “*Muselman*” para designar aqueles prisioneiros que haviam perdido completamente a espontaneidade e a vontade de viver. O “muçulmano” produzido por Auschwitz, diz o filósofo, representa a catástrofe do sujeito que daí resulta, sua anulação como lugar da contingência e sua manutenção como existência do impossível.⁵³⁶ Nesse ponto culminante, percebe-se que “o nexo entre subjetivação e dessubjetivação parece romper-se”,⁵³⁷ e vem à luz o vazio constitutivo da ideia de “sujeito” que a tradição metafísica insiste em esconder.

A condição do “muçulmano”, ao ser absolutamente dessubjetivado, é, de modo paradigmático, semelhante à do *homo sacer*, aquele que no direito romano, como vimos, pode ser morto sem que se cometa homicídio. Agamben sublinha, a partir disso, que é significativo “que o extermínio dos judeus não tenha sido chamado de homicídio nem pelos carrascos nem pelos seus juízes, mas sim, por estes últimos, de delitos contra a humanidade”.⁵³⁸ Tal circunstância, com efeito, corrobora a hipótese da existência de um vínculo indissociável não apenas entre “o dogma hipócrita da sacralidade da vida nua e as declarações vazias sobre os direitos do homem”⁵³⁹ (sobre os quais se sustenta a máquina jurídico-política), como vimos no tópico 3.3, mas igualmente desses com os processos de dessubjetivação operados pela máquina econômico-governamental e a produção do que é “humano” pelo que Agamben vem a chamar

⁵³² Ibidem.

⁵³³ AGAMBEN, G. Metropolis. Conferência no Seminário Metropoli/Moltitudine, 11 de novembro de 2006, Università Iuav di Venezia. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. SOPRO – Panfleto Político Cultural, n. 26. Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2010. Acesso em: 2 de novembro de 2017. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/metropolis.html>.

⁵³⁴ AGAMBEN, G. O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer III)... p. 148.

⁵³⁵ Ibidem, p. 149.

⁵³⁶ Ibidem.

⁵³⁷ Ibidem.

⁵³⁸ AGAMBEN, G. A comunidade que vem. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 79

⁵³⁹ Ibidem.

de “máquina antropológica”, o que poderemos visualizar com mais clareza quando passarmos a aprofundar a análise dessa última.

A partir do diagnóstico de que, “de um ponto de vista estritamente político, fascismo e nazismo não foram superados e nós vivemos ainda sob o signo deles”⁵⁴⁰ e, especialmente, “o campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do ocidente”,⁵⁴¹ o filósofo denuncia que as considerações acerca da dessubjetivação e da catástrofe do sujeito aplicam-se não apenas ao “muçulmano”, mas também às vidas submetidas ao governo e à economia atuais. Tanto em Auschwitz, quanto nas “metrópoles”, as quais, para Agamben, representam “o conjunto de dispositivos que toma o lugar da cidade quando o poder assume a forma de um governo dos homens e das coisas”,⁵⁴² vê-se um mundo destituído da contingência, no qual tudo é necessidade, o que significa, antes de tudo, um mundo sem sujeito, como veremos.

Ao optarem pela compreensão do vivente como o resultado de processos de (des)subjetivação, Foucault e Agamben tentam superar o paradoxo constitutivo da ideia de um sujeito constituinte (ou soberano), que pode ser percebido na própria etimologia da palavra “sujeito”: “*subiectus*”, em latim, forma-se a partir da raiz indo-europeia “**upo*”, da qual derivam as preposições latinas de sentido oposto “*super*” (aquilo que está sobre, é soberano) e “*sub*” (aquilo que está sob, é assujeitado).⁵⁴³ Nota-se, assim, que toda constituição de um sujeito (soberano), seja na forma política, seja na assunção de uma identidade cultural, implica o assujeitamento a um poder (ao qual se passa a estar sujeito, submetido). Deriva dessa ambiguidade originária a indeterminação da soberania política no que se refere à localização “ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento” jurídico, a permitir a existência da teoria do estado de exceção.⁵⁴⁴ “O pensamento da soberania”, assevera Agamben, “não pode sair dos limites da antinomia da subjetividade”.⁵⁴⁵ Pensar uma comunidade que consiga romper tal circularidade aporética é a tarefa da política que vem.

Por meio desse mesmo raciocínio, é possível afirmar, ainda, que toda subjetivação é sempre também uma dessubjetivação, fato claramente perceptível no instituto por meio do qual, paradigmaticamente, forma-se a subjetividade ocidental, na leitura de Foucault, seguida por Agamben: a confissão penitencial, o ato performativo de assunção da culpa perante a autoridade eclesiástica ou judiciária. A respeito do sacramento da penitência e de sua assimilação pelo

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 59.

⁵⁴¹ AGAMBEN, G. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I... p. 187.

⁵⁴² AGAMBEN, G. Metropolis... p. 2.

⁵⁴³ AGAMBEN, G. Bataille e o paradoxo da soberania. Trad. Nilcéia Valdati. Outra travessia, n. 5, 2005, p. 92.

⁵⁴⁴ Ibidem.

⁵⁴⁵ Ibidem, p. 93.

governo profano como técnica de controle administrativo, Foucault, no texto *A vida dos homens infames*, pondera que

A tomada do poder sobre o dia-a-dia da vida, o cristianismo a organizara, em sua grande maioria, em torno da confissão: obrigação de fazer passar regularmente pelo fio da linguagem o mundo minúsculo do dia-a-dia, as faltas banais, as fraquezas mesmo imperceptíveis, até o jogo perturbador dos pensamentos, das intenções e dos desejos. [...] O Ocidente cristão inventou essa surpreendente coação, que ele impôs a cada um, de tudo dizer para tudo apagar, de formular até as mínimas faltas em um murmúrio ininterrupto, obstinado, exaustivo, ao qual nada devia escapar, mas que não devia sobreviver a si próprio nem por um instante. Para centenas de milhões de homens e durante séculos, o mal teve de se confessar na primeira pessoa, em um cochicho obrigatório e fugidio. Ora, a partir de um momento que se pode situar no final do século XVII, esse mecanismo se encontrou enquadrado e ultrapassado por um outro cujo funcionamento era muito diferente. Agenciamento administrativo e não mais religioso; mecanismo de registro e não mais de perdão. O objetivo visado era, no entanto, o mesmo. Em parte, ao menos: passagem do cotidiano para o discurso, percurso do universo ínfimo das irregularidades e das desordens sem importância.⁵⁴⁶

Essencial, aqui, é perceber que, por meio da confissão, operava-se a constituição de um novo sujeito pela “negação e, ao mesmo tempo, assunção do velho”⁵⁴⁷ ou, em outras palavras, pela suprassunção (abolição e conservação) do “eu pecador”, que pode ser lida sob o signo do *katargein* paulino e da *Aufhebung* hegeliana que o seculariza. Após a submissão ao sacramento da penitência, torna-se inoperante, no que tange à infração confessada, a culpabilização (a lei que impõe a culpa) e, a partir dessa inoperosidade, exsurge o sujeito remido. Percebe-se, também nesse ponto, a captura do poder de tornar inoperante a lei pela autoridade (eclesiástica) soberana, que se instala na utopia da remissão. De modo simétrico, quando o sacramento penitencial é investido na qualidade de técnica securitária na forma do dispositivo prisional moderno, a imposição da sanção legal pelo Estado punitivo é justificada pela necessidade de suprassunção do sujeito delincente e da constituição da subjetividade expiada,⁵⁴⁸ de modo a encontrar seu fundamento unicamente no não-lugar da ressocialização (ou da purificação para formação do povo uno e indiviso).

É preciso, contudo, recordar a tese benjaminiana da economia como culto no qual não há lugar para a expiação para compreender por que, para Agamben, “os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo [...] não agem mais tanto pela produção de um sujeito, quanto pelos processos que podemos chamar de dessubjetivação”.⁵⁴⁹ Tais processos não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, “senão em forma larvar e, por assim dizer,

⁵⁴⁶ FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 212-213.

⁵⁴⁷ AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?... p. 15.

⁵⁴⁸ Ibidem.

⁵⁴⁹ Ibidem.

espectral”.⁵⁵⁰ O filósofo italiano recorre, metaforicamente, à figura das “larvas” da mitologia romana e dos “espectros” da mitologia grega (representantes daqueles seres que não pertencem propriamente “nem ao mundo dos vivos, nem ao dos mortos”)⁵⁵¹ para designar os “corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real”,⁵⁵² os quais, para o autor, caracterizam as sociedades hodiernas. A leitura que Agamben faz delas é severa: “todos os povos e todas as línguas, todas as ordens e todas as instituições, os parlamentos e os soberanos, as igrejas e as sinagogas, os arminhos e as togas deslizaram um após o outro, inexoravelmente, na condição de larvas”,⁵⁵³ argumenta.

A abrangência descomunal das operações de dessubjetivação resultantes do triunfo da *oikonomia* explicam o eclipse da política tradicional uma vez que essa “pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc)”.⁵⁵⁴ Para o filósofo, “os parlamentos legislam em vão, porque devem simular uma vida política à nação larva”.⁵⁵⁵ Não lhe interessa, todavia, retornar a uma política que seja construída a partir de sujeitos que se pretendam soberanos e tenham identidades fixas, mas descobrir uma forma-de-vida que, por estar consciente de sua impropriedade constitutiva, saiba fazer uso da falta de identidade, ou, ainda, na metáfora escolhida por Agamben, saiba *jogar* com as “larvas” (com os significantes históricos instáveis), ao invés de “exorcizá-los como fantasmas ameaçadores”.⁵⁵⁶

No ensaio *O ser especial*, que compõe a obra *Profanações*, o autor apresenta, em contraposição às noções tradicionais de “sujeito”, “pessoa” e “identidade”, a ideia de um “ser especial”, absolutamente inessencial, como aquela sobre a qual deve fundar-se a política que vem. Trata-se de “um ser tal que é indiferente e genericamente cada uma de suas qualidades, que adere a elas sem deixar que nenhuma delas o identifique”.⁵⁵⁷ O filósofo explica que “especial é o ser cuja essência coincide com seu dar-se a ver, com sua espécie”,⁵⁵⁸ a qual nada mais é que sua própria visibilidade. Isso significa não entender suas qualidades e gestos como expressões de uma essência interior (em potência) que, em um segundo momento, vem a passar ao ato, mas superar a oposição entre potência e ato pela qual a filosofia ocidental tenta pensar o ser desde Aristóteles. A fixação desse caráter “especial” em uma identidade é, para Agamben,

⁵⁵⁰ Ibidem.

⁵⁵¹ AGAMBEN, G. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I... p. 105.

⁵⁵² AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?... p. 15.

⁵⁵³ AGAMBEN, G. Nudez... p. 66.

⁵⁵⁴ AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?... p. 15.

⁵⁵⁵ AGAMBEN, G. Nudez... p. 66.

⁵⁵⁶ AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história... p. 105.

⁵⁵⁷ AGAMBEN, G. Profanações... p. 53.

⁵⁵⁸ Ibidem, p. 52.

“o pecado original da nossa cultura, o seu dispositivo mais implacável. Só personalizamos algo — referindo-o a uma identidade — se sacrificamos a sua especialidade”.⁵⁵⁹

Se o “ser genérico” de Marx constitui-se após o processo histórico de apropriação dos produtos de seu trabalho e tem na práxis sua essência, o “ser especial” de Agamben representa a ideia de um exercício da impropriedade (de si e das coisas) no tempo de agora, na forma do “uso”, que permita a manutenção da inessencialidade. Em ambos, há completa incompatibilidade com o instituto jurídico da propriedade privada, mas as concepções diversas de tempo e história, que vimos no tópico 3.4, bem como de “essência”, marca entre eles uma diferença significativa.

Destaca-se que a ideia de “uso” só pode ter lugar a partir da superação do conceito metafísico de “pessoa”, enquanto ser dotado de uma essência e de uma identidade. Isso porque se o “ser especial” é aquele que “se oferece por excelência ao uso comum, mas não pode ser objeto de propriedade pessoal”, por outro lado, daquilo que é *pessoal*, diz Agamben, “não são possíveis nem uso nem gozo, mas unicamente propriedade e ciúme”.⁵⁶⁰

Para apreender essa crítica agambeniana à noção de “pessoa” é preciso retomar, ainda que brevemente, o ensaio *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'*, publicado pelo antropólogo francês Marcel Mauss em 1938, no qual ela se baseia. Segundo o antropólogo, a palavra “pessoa”, do latim “*persona*”, significa “máscara”⁵⁶¹ e é, inicialmente, utilizada no âmbito teatral para designar a “personagem artificial, máscara e papel de comédia e de tragédia, representando o embuste, a hipocrisia – o estranho ao ‘Eu’”.⁵⁶² Em Roma, cada indivíduo identificava-se por um nome que assinalava o seu pertencimento a uma estirpe, a qual era definida “pela máscara de cera de seu antepassado que toda família patriciana custodiava no átrio de sua casa”.⁵⁶³ Mauss afirma que “até o fim, o Senado romano concebeu-se como composto por um número determinado de *patres* que *representavam* as pessoas, as imagens de seus antepassados”.⁵⁶⁴ Se recordarmos o nexos essencial entre ação política e drama teatral existente no contexto greco-romano⁵⁶⁵, torna-se mais compreensível por que “personalidade”

⁵⁵⁹ Ibidem, p. 54.

⁵⁶⁰ Ibidem.

⁵⁶¹ MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"*. In: *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 383.

⁵⁶² Ibidem, p. 389.

⁵⁶³ AGAMBEN, G. *Nudez...* p. 77.

⁵⁶⁴ MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"...* p. 388.

⁵⁶⁵ Agamben diz que “a deriva exclusivamente estética de nossa concepção da arte nos impede de perceber” tal nexos, porém “sem a tragédia e a comédia não é possível compreender a vida pública da *polis* grega”. In: AGAMBEN, G. “Do desastre nos salvará a vileza de Pulcinella” – Entrevista concedida a Alessandro Leogrande. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Página 99, 21 de novembro de 2015, p. 24-25.

vem, em seguida, a definir “o lugar do indivíduo nos dramas e nos ritos da vida social”, assim como “a capacidade jurídica e a dignidade política do homem livre”.⁵⁶⁶

Crucial, nesse ponto, é que o cristianismo eleva a noção de pessoa à condição de entidade metafísica⁵⁶⁷ e a reveste de uma carga teológica que nela persiste até a modernidade.⁵⁶⁸ Isso acontece, justamente, por conta do modo de elaboração da doutrina da *oikonomia* trinitária, a qual, como observamos no tópico 2.1 deste trabalho, define o ser divino como uma única substância (*ousia*) articulada em três hipóstases (*hypostasis*). Ocorre que “*persona*” é a palavra latina utilizada pelos teólogos cristãos (desde Tertuliano, no início do século III)⁵⁶⁹ para traduzir o termo grego “*hypostasis*”.⁵⁷⁰ Se no Concílio de Niceia a Igreja firma a unidade das três pessoas da trindade (a ideia de um Deus, a um só tempo, *uno e trino*), no Concílio de Calcedônia, em 451, é declarada a união hipostática das duas naturezas (humana e divina) de Cristo em uma só pessoa. Ademais, com Agostinho, para quem “cada homem individualmente é uma pessoa” (*singulus quisque homo una persona est*),⁵⁷¹ segundo consta da obra *De trinitate* (Sobre a trindade), escrita no início do século V, consolida-se, decisivamente, a “passagem analógica do conceito de pessoa em Deus à ideia de pessoa aplicada ao homem”.⁵⁷²

Em seu ensaio, Mauss informa que “é a partir da noção de *uno* que a noção [moderna] de *pessoa* é criada [...] a propósito das pessoas divinas, mas simultaneamente a propósito da pessoa humana, substância e modo, corpo e alma, consciência e ato”.⁵⁷³ Por conseguinte, avalia que a “nossa própria noção de pessoa humana”, inclusive e sobretudo a concepção jurídica de pessoa culpável, “é ainda fundamentalmente a noção cristã”,⁵⁷⁴ diagnóstico partilhado por Agamben.

Trazer à luz essa *arché* teológica auxilia a compreender a contundente crítica agambeniana às políticas identitárias, presente já nos primeiros escritos do filósofo, bem como a incompatibilidade dessas com o conceito de inoperosidade. O que em *Profanações* aparece como “ser especial”, na obra *A comunidade que vem*, publicada no ano de 1990, é apresentado,

⁵⁶⁶ AGAMBEN, G. *Nudez...* p. 77.

⁵⁶⁷ MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"...* p. 392.

⁵⁶⁸ AGAMBEN, G. *Profanações...* p. 54.

⁵⁶⁹ RAMPAZZO, Lino. *A formulação do conceito de pessoa na teologia patrística: base para o reconhecimento dos direitos humanos*. IX Mostra de Produção Acadêmica do Centro Universitário Salesiano de São Paulo, 2009.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

⁵⁷¹ AGOSTINHO. *De Trinitate*, XV, 7.11. apud RAMPAZZO, Lino. *A formulação do conceito de pessoa na teologia patrística: base para o reconhecimento dos direitos humanos...* s/p.

⁵⁷² RAMPAZZO, Lino. *A formulação do conceito de pessoa na teologia patrística: base para o reconhecimento dos direitos humanos...* s/p.

⁵⁷³ MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"...* p. 393.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 392.

de modo equivalente, como “ser qualquer”.⁵⁷⁵ Tratava-se de uma proposta de constituição de uma comunidade a partir de “singularidades quaisquer”, as quais consistem, justamente, no esvaziamento de todo pressuposto (de toda essência, todo pertencimento, toda representação e inclusão).

Na visão de Agamben, as políticas de identidade, que buscam no Estado seu reconhecimento, não apenas não resistem à captura pela máquina econômico-governamental, como lhe servem de forte sustentáculo. Para o filósofo, “letal é [...] toda política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestatário e a do dissidente”.⁵⁷⁶ Se, como vimos, o aspecto de mascaramento sempre acompanha toda a identidade pessoal,⁵⁷⁷ “a luta pelo reconhecimento é, portanto, a luta por uma máscara”,⁵⁷⁸ o que, certamente, não configura uma via de fuga autêntica.

Agamben explica que “qualquer é o ser que pode não ser, que pode sua própria impotência”, e “somente uma potência que pode tanto a potência quanto a impotência é, então, potência suprema”.⁵⁷⁹ A singularidade qualquer, que “recusa toda identidade e toda condição de pertencimento, é o principal inimigo do Estado”⁵⁸⁰ e apresenta-se, por isso, como a condição da política que vem. Visualizam-se já presentes aqui, claramente, as ideias de ambivalência da potência e de ingovernabilidade, que vêm a ser centrais na conclusão da série *Homo Sacer*.

Segundo o entendimento do filósofo, o Estado pode tolerar quaisquer reivindicações de identidade, mas não que singularidades constituam comunidades sem fazer alguma requisição dessa natureza,⁵⁸¹ discernimento imprescindível para o pensamento de uma política não estatal. A comunidade que vem, em sua absoluta inessencialidade, realiza-se não na busca de algo que lhe é próprio, mas na sua impropriedade:

Se os homens, em vez de procurarem uma identidade própria na forma imprópria e insensata da individualidade, conseguissem aderir a essa impropriedade como tal, fazer do próprio ser-assim não uma identidade e uma propriedade individual, mas uma singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente exposta [...] então a humanidade teria acesso pela primeira vez a uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos, a uma comunicação que não conheceria mais o incomunicável.⁵⁸²

⁵⁷⁵ No próprio ensaio *O ser especial*, Agamben afirma que “ser especial [...] significa, pelo contrário, ser qualquer um”. In: AGAMBEN, G. *Profanações...* p. 53.

⁵⁷⁶ COSTA, Flavia. Entrevista com Giorgio Agamben. Trad. Susana Scramin. Revista do Departamento de Psicologia. UFF, v. 18, n. 1, 2006, p. 135.

⁵⁷⁷ AGAMBEN, G. *O que é contemporâneo?...* p. 42.

⁵⁷⁸ AGAMBEN, G. *Nudez*, p. 78.

⁵⁷⁹ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 39-40.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 78-79.

⁵⁸² AGAMBEN, G. *A comunidade que vem...* p. 61.

Destaca-se que a obra *A comunidade que vem* insere-se em um debate iniciado na França, na década de 1980, acerca da possibilidade de se constituir uma comunidade sem provocar o apagamento das singularidades, em contraposição ao modelo coletivista efetivado nas grandes experiências comunitárias do século XX.⁵⁸³ Agamben escreve-a em um diálogo direto com as obras *La communauté désœuvrée* (“A comunidade inoperante”) e *La Communauté inavouable* (“A comunidade inconfessável”), publicadas em 1983 pelos filósofos franceses Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot, respectivamente. Ambos os pensadores retomam as reflexões do teórico francês Georges Bataille e partilham a “recusa de toda comunidade positiva fundada sobre a realização ou sobre a participação de um pressuposto comum”;⁵⁸⁴ assim, tentam pensar uma comunidade qualificada pela “inoperância de toda comunhão funcional em uma hipóstase [*hypostasis*] coletiva”,⁵⁸⁵ comenta Agamben.

Nancy usa a palavra francesa “*désœuvrée*” (“inoperante”)⁵⁸⁶ para se referir à ideia de uma comunidade “desativada, desmobilizada, desorientada, enfim, para a incompletude de uma comunidade que já não pode mais comportar uma identidade fixa em sua constituição”.⁵⁸⁷ Ele aponta o fracasso da práxis política do século XX como resultado de uma compreensão essencialista de comunidade e da tentativa de fundá-la em um elemento mítico e identitário.⁵⁸⁸

Tanto Nancy quanto Blanchot investigam como se portam mito e linguagem na formação comunitária, relação que vem a ocupar posição determinante no argumento agambeniano sobre uma forma-de-vida que exiba sua inoperosidade, como aprofundaremos no tópico seguinte. Nancy argumenta que nada é mais comum aos membros de uma comunidade que um mito⁵⁸⁹ e pondera que a interrupção do mito de uma “comunhão” (de uma identificação) entre eles implica, necessariamente, a “ausência de comunidade”,⁵⁹⁰ o que não significa, todavia, a sua dissolução: para o autor, precisamente essa ausência “deve ser o fundamento de

⁵⁸³ SALVETTI, Ézio Francisco. A comunidade que vem: uma tarefa ética em Giorgio Agamben. *Profanações*, v. 1, n. 2, 2014, p. 52.

⁵⁸⁴ AGAMBEN, G. Bataille e o paradoxo da soberania... p. 91.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 91-92.

⁵⁸⁶ O professor Andrea Cavalletti, da *Università Iuav di Venezia*, esclarece que Agamben constrói seu conceito de inoperosidade “em contraposição à noção de *désœuvrement* desenvolvida nas obras de Bataille, Blanchot e Nancy e a partir de uma releitura da leitura heideggeriana do problema da potência em Aristóteles”. In: OLIVEIRA, Cláudio. Agamben, um filósofo para o século 21. In: *CULT – Revista Brasileira de Cultura*, n. 180, 2013.

⁵⁸⁷ RAMOS, Pedro Hussak Van Velthen. Sobre "A comunidade que vem" de Giorgio Agamben. *Ética e alteridade. Seropédica*: EDUR – Editora Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010, p. 2. Disponível em: http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Pedro_Hussak.pdf. Acesso em: 3 de novembro de 2017.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ NANCY, Jean-Luc. *La Comunidad Inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido Wainer. Santiago (Chile): Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000, p. 54.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 72.

toda comunidade possível”.⁵⁹¹ A partir de tal interrupção, pode ter lugar uma comunidade na qual “não há comunhão das singularidades em uma totalidade superior a elas e imanente a seu ser comum”.⁵⁹² Trata-se, contudo, de um lugar sem-lugar (“*topos outopos*”), isto é, “sem espaço reservado nem consagrado para sua presença”;⁵⁹³ a comunidade passa a localizar-se (fundamentar-se) “não em uma obra que a realizaria, e menos ainda em si mesma enquanto obra (Família, Povo, Igreja, Nação, Partido, Literatura, Filosofia), mas em e como a *inoperância* de todas suas obras”.⁵⁹⁴ Nela, então, “no lugar da comunhão, há comunicação”.⁵⁹⁵ Semelhantemente, em Blanchot, lê-se que “a comunidade inconfessável, a retirada da comunhão ou do êxtase comunal, são revelados pela interrupção do mito”.⁵⁹⁶ Em ambos os autores, essa interrupção aparece como aquilo que permite uma nova experiência da linguagem, a qual pode vir a substituir os dispositivos identitários como elemento comunitário central.

Tais formulações guardam considerável similitude com a proposta agambeniana; o filósofo italiano, porém, tenta pensar uma comunidade que não seja simplesmente negativa,⁵⁹⁷ isto é, que não se revele pela experiência da morte (como ocorre em Nancy e Bataille),⁵⁹⁸ nem se funde pela negação do mito (da metafísica). Para Agamben, a comunidade deve estabelecer-se a partir de formas-de-vida que saibam *jogar* com o mito,⁵⁹⁹ despi-lo de toda pretensão de verdade e permanecer serenamente em uma zona de não conhecimento que possibilite uma experiência linguística autêntica e livre de tal pretensão. O “ser qualquer”, diz o filósofo, é “o ser puramente linguístico”⁶⁰⁰, que, “desfeito de sua unidade fixa e entregue verdadeiramente à dimensão da alteridade”,⁶⁰¹ pode colocar-se como elemento puramente relacional e inessencial e, então, experienciar uma ética. Isso exige, todavia, não menos que uma significativa revisão da concepção de ser que marca a cultura ocidental desde a filosofia clássica.

Agamben esclarece, nesse sentido, que, apesar de as visões profundamente essencialistas de “pessoa” e “identidade” terem alcançado a modernidade por meio do cristianismo, trata-se de um problema mais amplo e antigo, o qual reside no fato de que, em

⁵⁹¹ Ibidem, p. 74

⁵⁹² Ibidem, p. 39

⁵⁹³ Ibidem, p. 87

⁵⁹⁴ Ibidem.

⁵⁹⁵ Ibidem, p. 38

⁵⁹⁶ BLANCHOT, Maurice. La comunidad inconfesable apud NANCY, Jean-Luc. La Comunidad Inoperante... p. 72.

⁵⁹⁷ AGAMBEN, G. Bataille e o paradoxo da soberania... p. 93.

⁵⁹⁸ Em Nancy, lê-se que “a morte é essa inoperância que nos une porque interrompe nossa comunicação e nossa comunhão”. In: NANCY, Jean-Luc. La Comunidad Inoperante... p. 80.

⁵⁹⁹ AGAMBEN, G. Infância e história: destruição da experiência e origem da história, p. 168.

⁶⁰⁰ AGAMBEN, G. A comunidade que vem... p. 18.

⁶⁰¹ RAMOS, Pedro Hussak Van Velthen. Sobre “A comunidade que vem” de Giorgio Agamben. Ética e alteridade... p. 7.

“nossa cultura, o homem sempre foi pensado como a articulação e a conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino”.⁶⁰² Essa antinomia remete à dualidade aristotélica entre ato (a indicar “o ser que fica completamente na presença”) e potência (representativa do “ser que está desde sempre pressuposto”);⁶⁰³ logo, carrega em si a aporia nela incrustada, qual seja a incapacidade de fundamentar a articulação entre as duas polaridades, exatamente nos termos que vimos no tópico 2.1 a respeito da interação (dela derivada) entre Governo e Reino. A Agamben interessa, contudo, não investigar e especular o mistério metafísico da conexão entre potência e ato, alma e corpo, *logos* e vivente, humano e animal, o qual “pelo o que sabemos, é um mitologema”,⁶⁰⁴ mas “aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da *desconexão* desses dois elementos”⁶⁰⁵ e, então, indagar “o lado prática e político da separação”.⁶⁰⁶

Para o filósofo, “o humano e o inumano são somente dois vetores no campo de força do vivente”⁶⁰⁷ e não devem ser vistos a partir de uma lógica dicotômica exclusiva, mas de uma bipolaridade analógica, motivo pelo qual também aqui a noção de “máquina” apresenta-se como ferramenta de análise adequada. Na obra *O aberto*, Agamben insere essa bipolaridade no que vem a chamar de “máquina antropológica”, conceito mobilizado pelo autor para designar o dispositivo (ou o conjunto de dispositivos) que, em nossa cultura, objetiva a produção do ser da espécie *homo sapiens* como “humano” (processo denominado “antropogênese”), especificamente por meio da exclusão daquilo que é considerado sua animalidade/inumanidade.⁶⁰⁸

As operações da máquina antropológica caracterizam-se pelo mecanismo da *exceptio* (da exclusão inclusiva) e são simétricas àquelas que vimos a respeito da interação entre governo e inoperosidade, lei e anomia, corpo político e classes excluídas. Realiza-se uma cesura naquilo que é uma unidade, e exclui-se uma das partes para inclui-la como fundamento da outra. Neste caso, tem-se que o único modo de fundamentar o que é “humano” passa a ser a exclusão daquilo que é eleito como “animal”, o que implica não menos que a imediata desumanização de uma parcela de “seres da espécie *homo sapiens*” aos quais se nega a qualidade de “humano”.⁶⁰⁹ A arbitrariedade dessa eleição evidencia-se, como desde o início deste trabalho estamos a ver,

⁶⁰² AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 31.

⁶⁰³ AGAMBEN, G. *Bataille e o paradoxo da soberania*... p. 93.

⁶⁰⁴ AGAMBEN, G. *Entrevista concedida a Flávia Costa*... p. 135.

⁶⁰⁵ AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal*... p. 31.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ AGAMBEN, G. *Entrevista concedida a Flávia Costa*... p. 135.

⁶⁰⁸ AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal*, p. 61.

⁶⁰⁹ *Ibidem*.

pela impossibilidade de fundamentar a articulação entre os pares categoriais e a consequente instituição, na máquina, de um centro vazio, uma zona de indiferença, um espaço de exceção,⁶¹⁰ que é exatamente o não-lugar do fundamento no qual vem a residir toda a autoridade. Notamos, mais uma vez, que a definição de “humano” mantém-se, a todo tempo, dependente do critério, da decisão de uma autoridade soberana (eclesiástica ou profana), que se instala na utopia da superação metafísica da animalidade. Nas palavras de Agamben, tem lugar nesse espaço de exceção “uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação [entre humano e animal] e sua rearticulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente”⁶¹¹ de forma a obter como resultado, inexoravelmente, nem uma vida animal, nem uma vida humana, “mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma *nuda vida* [vida nua]”.⁶¹²

Diante do exposto, entende-se por que a proposta agambeniana de elaboração de uma comunidade e de uma forma-de-vida baseadas na inoperosidade exige a desativação não apenas das máquinas econômico-governamental e jurídico-política, mas igualmente da máquina antropológica. O procedimento apontado pelo filósofo para tanto é, antes de tudo, a exposição da não-fundamentação (isto é, do caráter anárquico e, como veremos, performativo) do mistério metafísico da conjunção entre humano e animal, *logos* e vivente, o qual segue a ser teológica e politicamente sustentado pelas autoridades constituídas. Para Agamben, “tornar inoperosa a máquina que governa nossa concepção do homem já não significará, portanto, buscar novas, mais eficazes ou mais autênticas, articulações, mas exibir o vazio central, o hiato que separa, no homem, o homem e o animal, e *arriscar-se nesse vazio: suspensão da suspensão, shabat tanto do animal como do homem*”.⁶¹³

A essa altura, pode tornar-se mais clara a crítica agambeniana aos conceitos de “sujeito”, “pessoa” e “identidade”, os quais se mantêm vinculados a uma perspectiva essencialista e, portanto, capturados pela máquina antropológica. A ideia de uma essência do homem só pode vir a constituir-se mitológica e negativamente em relação ao animal (“a negatividade é inseparável da metafísica”,⁶¹⁴ lembra o filósofo), por meio da instituição de uma separação ficcional e arbitrária entre eles. Que factualmente seja o homem, ele próprio, um animal implica que essa fissura o atinge, decisiva e biopoliticamente. A partir da percepção de que “a pressuposição de um próprio [de uma essência] do humano apresenta-se sempre como mito

⁶¹⁰ Ibidem, p. 62.

⁶¹¹ Ibidem.

⁶¹² Ibidem.

⁶¹³ Ibidem, p. 143.

⁶¹⁴ AGAMBEN, G. A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade... p. 116.

fundacional, que oculta sua inessencialidade”,⁶¹⁵ é possível apreender como as reflexões sobre o mitologema sacrificial e a sacralização da vida “humana” (tanto no âmbito religioso em sentido estrito, quanto na forma da “dignidade humana” e dos direitos humanos nas democracias ditas seculares), que vimos no capítulo anterior, conectam-se diretamente às operações da máquina antropológica. O referido mitologema não apenas “fornece à sociedade e à sua infundada legislação a ficção de um início”,⁶¹⁶ como se mantém como *arché* teológica operante na fixação de identidades e na constituição de “sujeitos” pretensamente essenciais. Há uma interdependência entre as máquinas agambenianas, de modo tal que, para o pensamento de uma comunidade que realize sua inoperosidade, as críticas econômica, política, jurídica e ontoteológica não podem ser separadas.

Agamben reconhece que o conflito político decisivo em nossa cultura é exatamente esse entre a animalidade e a humanidade do homem,⁶¹⁷ que estamos a delinear, e admite que a superação da animalidade é um acontecimento em curso, e não um evento acabado. Para ele, “o homem é sempre tornar-se humano e, portanto, também continua a ser inumano, animal”,⁶¹⁸ o que ocorre, evidentemente, não como um processo linear e progressivo, mas como operação permanente inserida em uma historicidade anárquica. Sua crítica direciona-se, pois, não à tentativa de fundação do homem como vivente capaz de apropriar-se de sua linguagem e constituir-se como ser histórico (e diferenciar-se, assim, dos outros animais),⁶¹⁹ a qual se apresenta, inclusive, como a tarefa filosófica e política por excelência, mas, precisamente, às pretensões de efetivá-la por meio de uma exclusão da animalidade e de envolvê-la em uma mitologia marcada pela rigidez arquetípica que captura e imobiliza o *logos* (as quais dominam a história da cultura ocidental). O autor confere à filosofia uma posição privilegiada nesse conflito; em sua visão, ela “não é uma disciplina acadêmica, mas uma forma de medir-se em direção” ao evento da antropogênese⁶²⁰ e constitui “a tentativa de absolver o homem de sua não-fundamentação e da indizibilidade do mistério sacrificial”.⁶²¹

Ao invés de excluir o “animal”, a proposta filosófica agambeniana é a de “deixá-lo ser *fora do ser*”,⁶²² o que significa abdicar a pretensão de traçar contornos rígidos entre o “animal”

⁶¹⁵ VICENZI, Glenda. Inoperosidade e Soberania: o problema do político em Giorgio Agamben. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Orientação: Prof^ª. Dr^ª. Jeanine Nicolazzi Phillippi. Florianópolis, 3 de julho de 2015, p. 36.

⁶¹⁶ AGAMBEN, G. A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade... p. 142.

⁶¹⁷ AGAMBEN, G. O aberto: o homem e o animal, p. 124.

⁶¹⁸ AGAMBEN, G. “O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf... s/p.

⁶¹⁹ AGAMBEN, G. A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade... p. 140.

⁶²⁰ AGAMBEN, G. “O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf... s/p.

⁶²¹ AGAMBEN, G. A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade... p. 140.

⁶²² AGAMBEN, G. O aberto: o homem e o animal, p. 143.

e o “humano” e permanecer como uma vida inseparável⁶²³ em uma zona de não conhecimento “que deixa ser um e outro [animal e humano] fora do ser, salvos no seu ser propriamente insalvável”.⁶²⁴ Para compreender esse argumento, tentaremos esboçar, a partir daqui, como pode o ser penetrar tal zona e, então, constituir-se como insalvável, o que depende, antes de tudo, da aptidão para descortinar a relação entre mito (no termo admitido pela teologia cristã, “mistério”) e linguagem, que vimos ser central no pensamento de Nancy⁶²⁵ e Blanchot e passaremos, agora, a aprofundar a partir dos escritos de Agamben.

4.3 Os mistérios da *oikonomia* e da liturgia como experiências performativas da linguagem, arquétipos do paradigma da operatividade e interditores absolutos da ética

A possibilidade de uma efetiva superação do mistério metafísico das conjunções entre animal e humano e entre Governo e Reino, sobre as quais se sustentam, respectivamente, as máquinas antropológica e econômico-governamental, e que, como vimos, remetem à dualidade entre “corpo” e “alma” e entre “humano” e “divino” da teologia cristã, depende da capacidade de redefinir a concepção vulgar de “mistério” que domina a teologia e a política ocidentais para perceber que nele está em jogo não mais que uma experiência performativa da linguagem.

Agamben assevera que é preciso liberarmos-nos, com urgência, da “falsa noção do mistério enquanto doutrina secreta ou incognoscível”⁶²⁶ e reconhecermos-lo como uma “ação dramática dotada [...] de uma eficácia particular”,⁶²⁷ argumento que se torna evidente se rememorarmos o amálgama entre teatro, política e religião na Grécia Antiga (como fizemos para demonstrar o elo entre “máscara” e “pessoa”) e verificarmos como ele vem a desembocar na ideia cristã de mistério. Para demonstrar isso, Agamben recorre à obra *A liturgia como festa misteriosa (Die Liturgie als Mysterienfeier)*, publicada pelo monge alemão Odo Casel em 1921.

Vimos que a liturgia cristã, instituto de politização da Igreja por excelência, caracteriza-se por sacramentar o “mistério” da *oikonomia*. Ocorre que entre a liturgia cristã e os mistérios gregos (em especial, os mistérios eleusinos, órficos e dionísios) há uma conexão íntima, já

⁶²³ AGAMBEN, G. O uso dos corpos [Homo sacer IV, 2]... p. 297.

⁶²⁴ AGAMBEN, G. O aberto: o homem e o animal... p. 144.

⁶²⁵ Em *A comunidade inoperante*, Nancy afirma que “no fundo, o *mythos* [mito] é o ato de linguagem por excelência, a performance do paradigma, tal como o *logos* se a ficciona para projetar nela a essência e o poder que pensa como seu”. É esse o argumento que Agamben vem, posteriormente, a desenvolver, e que analisaremos no tópico 4.3. In: NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante...* p. 68.

⁶²⁶ AGAMBEN, G. O que é um mistério? Trad. Vinícius Nicastro Honesko. SOPRO – Panfleto Político Cultural, n. 63. Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2011, p. 4. Acesso em: 5 de novembro de 2017. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n63scribd.pdf>.

⁶²⁷ Ibidem.

amplamente demonstrada por historiadores da religião ao menos desde o final do século XIX.⁶²⁸ Casel mostra que o termo “*mysterion*” designa, inicialmente, “uma práxis, uma ação, um drama, ‘*dromèna*’, como se diz em grego, isto é, gestos e atos pelos quais uma ação divina se mostra e se realiza no mundo para a salvação do homem que participa de tal mistério”.⁶²⁹ Nos mistérios gregos, de fato, “o iniciado assiste a algo como um drama, como uma pantomima teatral”.⁶³⁰ A ideia de “mistério” como uma doutrina incognoscível, como sustentada pela Igreja, provém de uma significação tardia de tal palavra, que aparece apenas com as escolas neo-pitagóricas e neo-platônicas.⁶³¹

A partir dessa historicização e da indicação do nexos entre o mistério litúrgico e a arte performativa do teatro, é possível compreender a tese segundo a qual também a liturgia é uma “ação absolutamente performática”⁶³² e, por conseguinte, a religião cristã é não mais que “uma performance cujos atores são Cristo [ou sua ideia] e seu corpo místico, ou seja, a Igreja”.⁶³³ Com essa argumentação, Casel não está a negar a fé cristã, mas a redefinir seus termos. A ideia de performatividade, explica Agamben, refere-se a “um enunciado linguístico que é também, em si próprio, imediatamente, um fato real, na medida em que seu significado coincide com uma realidade que ele mesmo produz”,⁶³⁴ segundo a definição tomada da obra *Como fazer as coisas com as palavras*, publicada pelo filósofo da linguagem britânico John Langshaw Austin em 1962. Agamben descarta a especulação sobre o mistério metafísico da conexão entre humano e divino porque entende que ele se produz performativamente como real e não pode encontrar qualquer fundamento fora da performance; por conta dessa absoluta autorreferencialidade, “o performativo não pode ser nem verdadeiro nem falso”.⁶³⁵

Isso não significa, de modo algum, negar a eficácia da performatividade do sacramento, mas exatamente o contrário: “o mistério da liturgia é no fundo o mistério da operatividade, de uma eficácia radical. Uma ação absolutamente eficaz sem relação com as condições que habitualmente garantem a eficácia de uma ação humana”,⁶³⁶ atesta Agamben. A partir da ideia de performance, elucida-se também por que a tese central da teologia cristã sobre a liturgia é a de que ela produz seus efeitos “*ex opere operato*” (expressão latina que significa “pela obra

⁶²⁸ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 43.

⁶²⁹ AGAMBEN, G. *O que é um mistério?*... p. 2.

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ *Ibidem*.

⁶³² AGAMBEN, G. *Arqueologia da obra de arte*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. *Princípios – Revista de Filosofia*, v. 20, n. 34, 2013, p. 358.

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*... p. 201.

⁶³⁵ AGAMBEN, G. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*... p. 150.

⁶³⁶ AGAMBEN, G. *O que é um mistério?*... p. 4.

operada”), ou seja, de forma completamente independente das qualidades éticas do celebrante,⁶³⁷ sem exceções, por estarem eles, em tese, garantidos previamente por Cristo e acionarem-se pelo mero pronunciamento da fórmula litúrgica, “pelo simples fato de uma palavra ser dita, de um gesto ser cumprido”.⁶³⁸ Exemplarmente, em Agostinho, lê-se que o batismo operado por um homicida é plenamente válido;⁶³⁹ já em Tomás de Aquino, verifica-se que até mesmo o batismo efetuado por um padre unicamente com o objetivo de estuprar a pessoa batizada (ainda que sem qualquer fé) não retira a validade do sacramento.⁶⁴⁰ Com o Papa Inocêncio III, vê-se que “não é na mente do sacerdote, mas *na palavra* que o Criador se torna efetivo. [...] Por isso, mesmo que a obra de quem faz por vezes possa ser imunda, a obra feita sempre será pura”.⁶⁴¹

Agamben nota que isso significa não menos que a quebra do liame ético entre o agente e a sua ação,⁶⁴² seguida da reconstituição desse rompimento em um plano diverso no qual se define “um agir que consiste inteiramente em sua irredutível efetualidade e cujos efeitos não são, todavia, verdadeiramente imputáveis ao sujeito que lhes põe em ser”.⁶⁴³ Essa formulação, por meio da qual a Igreja tenta dissimular a aporia constitutiva do mistério litúrgico (a incapacidade fundamentar a articulação entre humano e divino, entre ministério e mistério), influencia desmedidamente a ética e a ontologia moderna, segundo a arqueologia do ofício que o filósofo italiano apresenta na obra *Opus dei*, tanto quanto a economia e o direito.

Vimos no tópico 2.2 que a liturgia se torna um ofício estável de ocupantes de postos específicos na hierarquia eclesial⁶⁴⁴ e constitui a reatualização (agora podemos dizer “performática”) do sacrifício de Cristo (do latim “*sacrificium*”, literalmente “ofício sagrado”). Na perspectiva teológica, a efetualidade “*ex opere operato*” da ação ministerial é justificada por derivar não da pessoa do ministro (do bispo, do sacerdote), “mas da função⁶⁴⁵ e do ofício que ele desenvolve”;⁶⁴⁶ o ministro é mero “instrumento” da ação (operada por Deus) implícita

⁶³⁷ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 63.

⁶³⁸ AGAMBEN, G. O que é um mistério?... p. 4.

⁶³⁹ AGOSTINHO. In *Evangelium Johannis Tractatus*. In: MIGNE, Jacques-Paul (org). *Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisiis, excudebat Migne 1844-1864*, v. XXXV, 5, 18 apud AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 31

⁶⁴⁰ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 31-32.

⁶⁴¹ INOCÊNCIO III. *De sacrii altaris mysterio*, PL 217, 844 apud AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* [Homo Sacer, IV, 1]. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 124.

⁶⁴² AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 89.

⁶⁴³ Ibidem.

⁶⁴⁴ Em Ambrósio, teólogo do século IV, “*leitourgia*” vem a ser traduzido por “*officium*”. In: AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 86.

⁶⁴⁵ Agamben explica que o termo “função” “nomeia a vicariedade constitutiva do ofício”. In: AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 92.

⁶⁴⁶ Ibidem.

em sua função. Distingue-se, assim, o indivíduo da função por ele exercida a fim de assegurar a validade dos atos realizados em nome dela,⁶⁴⁷ de modo simétrico à separação entre substância e práxis que a doutrina da *oikonomia* promove no ser de Deus, como vimos no primeiro capítulo. Se lá visualizamos que o resultado de tal separação é a anarquia da *oikonomia* divina, aqui, da mesma maneira, verifica-se o caráter anárquico da ação ministerial, o qual, em termos linguísticos, apresenta-se como pura performatividade (ou seja, sem qualquer fundamento no ser). Que a Igreja, historicamente, venha a proceder de modo complacente com as imoderações e prevaricações dos ministros sagrados, fato amplamente documentado (e que vem até mesmo a suscitar renúncias papais, como analisaremos), não constitui mera casualidade, mas, antes, decorrência direta deste paradigma da operatividade engendrado e firmemente sustentado no âmbito da teologia cristã, especialmente da interrupção ética que dele resulta, como a genealogia agambeniana permite afirmar.

Em 2013, Agamben publica a obra intitulada *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*, na qual analisa a renúncia de Joseph Ratzinger ao papado, anunciada no dia 11 de fevereiro do mesmo ano, bem como o significado do “mistério da anomia”, aquilo que, na segunda epístola paulina aos Tessalonicenses, é “retido” pelo “*katechon*”. Vimos no início deste trabalho que a figura do “*katechon*” foi historicamente identificada tanto com o Império Romano quanto com a Igreja (pelos teólogos do século IV)⁶⁴⁸ e constitui a potência sobre a qual se funda o Estado na teologia política schmittiana, assim como, na leitura ampliativa agambeniana, também em toda teoria do Estado moderno, desde Hobbes.⁶⁴⁹

O filósofo italiano, então, argui que tais formulações perdem todo o fundamento quando o “mistério da anomia” (“*mysterion tes anomias*”, no texto paulino em grego, e, posteriormente, “*mysterium iniquitatis*” [mistério da iniquidade], na tradução latina da Vulgata) é pensado à luz da concepção dramático-performativa de mistério que estamos a averiguar. Nesse sentido,

⁶⁴⁷ Ibidem, p. 31.

⁶⁴⁸ A identificação com o Império Romano remonta a Jerônimo (fl. 347-540), enquanto a identificação com a Igreja remonta a Ticônio (fl. 370-390). In: AGAMBEN, G. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Trad. Silvana de Gaspari; Patricia Peterle. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015, p. 17.

⁶⁴⁹ No ensaio *Leviatã e Behemoth*, que compõe a obra *Stasis: Guerra civil como paradigma político*, última da série *Homo Sacer*, publicada por Agamben em 2015, o filósofo, por meio de uma análise iconográfica do frontispício da obra hobbesiana *O Leviatã*, sustenta que “um tema escatológico atravessa toda a terceira parte do Leviatã, que, sob o título “*Of a Christian Commonwealth*”, contém um verdadeiro tratado sobre o Reino de Deus, um tratado tão embaraçoso para os leitores modernos de Hobbes que eles têm muitas vezes simplesmente o reprimido [*repressed it*]. [...] O que define a teoria de Hobbes é o fato de que o Reino de Deus e o Reino profano (o Leviatã) são perfeitamente autônomos, [porém] de uma perspectiva escatológica eles são de algum modo coordenados, já que ambos têm lugar na terra e o Leviatã irá necessariamente desaparecer quando o Reino de Deus é realizado politicamente no mundo. *O Reino de Deus é [...] simultaneamente o paradigma e o término da monarquia profana*”. In: AGAMBEN, G. *Stasis: Civil war as a political paradigm* (*Homo Sacer*, II, 2). Trad. Nicholas Heron. California: Stanford University Press, 2015, pp. 59, 61.

destaca o contumaz recurso da Patrística a metáforas teatrais, inclusive com a utilização de termos técnicos das tragédias gregas,⁶⁵⁰ e sustenta, ainda, que tal dramaticidade era reconhecida por Paulo:

A história do fim (que não coincide com o fim da história) apresenta-se, assim, em Paulo, como um mistério, como um drama sacro em que estão em jogo a salvação e a danação dos homens. [...] Uma das principais objeções que os teólogos modernos opuseram à tese da proximidade entre mistérios pagãos e mistérios cristãos – isto é, o caráter decididamente histórico da religião cristã – é, assim, destituída de qualquer fundamento: o mistério de que fala Paulo é em si mesmo histórico, pois **a história dos tempos últimos se apresenta sob seus olhos como "mistério", como um drama místico ou como um "teatro" em que também os apóstolos desenvolvem um papel (1 Cor. 4,9: Nós nos tornamos um teatro para o século, os anjos e os homens).**⁶⁵¹

Dessa maneira, a teoria schmittiana que funda a política em um poder destinado a retardar uma catástrofe futura não pode encontrar em Paulo amparo algum, porquanto “o *katechon* não é senão um dos elementos do drama escatológico e não pode ser extrapolado disso”,⁶⁵² afirma Agamben; e, como já sabemos, em tal drama histórico, “o *eschaton*, o último dia, coincide com o presente, com o ‘tempo de agora’ paulino”.⁶⁵³

A importância da historicização que estamos a expor reside no fato de que a restituição do *mysterium iniquitatis* ao seu contexto dramático é, na leitura agambeniana, a condição imprescindível para que “uma ação política possa tornar-se novamente possível, tanto na esfera teológica quanto na profana”.⁶⁵⁴ O filósofo atesta que “o desvelamento desse mistério significa o vir à luz da inoperosidade da lei e da ilegitimidade substancial de todo poder no tempo messiânico [no tempo de agora]”.⁶⁵⁵

Então, em contraposição às interpretações oficiais de tal mistério, Agamben, em um movimento perspicaz, recorre ao pensador austríaco Ivan Illich – em sua opinião, “o mais profundo e coerente entre os críticos da modernidade”⁶⁵⁶ – para sugerir que o *mysterium iniquitatis* de que fala Paulo “não é senão a *corruptio optimi pessima* [expressão latina para “a corrupção dos melhores é a pior”], isto é, a perversão da Igreja, que, institucionalizando-se cada vez mais como busca da *societas perfecta*, forneceu ao Estado moderno o modelo para que assumisse o comando integral da humanidade”.⁶⁵⁷

⁶⁵⁰ AGAMBEN, G. O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos... p. 39.

⁶⁵¹ Ibidem.

⁶⁵² Ibidem, p. 32.

⁶⁵³ Ibidem.

⁶⁵⁴ Ibidem.

⁶⁵⁵ AGAMBEN, G. O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos... p. 128.

⁶⁵⁶ AGAMBEN, G. “A anarquia de Pasolini” – Entrevista concedida a Valeria Montebello... s/p.

⁶⁵⁷ AGAMBEN, G. O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos... p. 19.

É a partir dessa leitura divergente que o filósofo italiano propõe que seja interpretada a “grande recusa” de Joseph Ratzinger, primeiro papa a abdicar do posto “sem pressão externa”⁶⁵⁸ desde Celestino V, em 1294. Se as razões de Celestino V remetiam à repugnância “frente às prevaricações e às simonias da corte [da Cúria Romana]”,⁶⁵⁹ também as de Ratzinger devem ser vistas, segundo Agamben, como expressão de indignação “diante de uma cúria que se esquece totalmente da própria legitimidade e persegue obstinadamente as razões da economia e do poder temporal”.⁶⁶⁰ À vista disso, o filósofo considera “exemplar” o gesto de Ratzinger e sugere que devemos “tirar proveito dessa lição”.⁶⁶¹

Importa destacar, aqui, que a quebra do liame ético típica da liturgia cristã não tem sua repercussão restrita ao âmbito da Igreja. Pelo contrário, a genealogia agambeniana permite atestar que ela vem a figurar, ainda, como a característica fundamental da economia moderna. Se no tópico 3.2 observamos o nexos entre sacrifício (ofício sagrado) e economia, agora podemos identificar como ambos se inserem no mesmo paradigma da operatividade. Efetivamente, a relação de instrumentalidade entre a ação sacerdotal e a *oikonomia* divina é simétrica àquela entre o trabalho humano e a economia profana. Compreende-se, assim, por que Agamben afirma que a economia “é absolutamente útil, é puro serviço (ou ofício), é só utilidade. Com ela o homem penetra na esfera dos objetos de uso e instrumentos”.⁶⁶²

O filósofo assinala, além disso, que o referido paradigma está na raiz da concepção moderna do ser e que “não dispomos hoje de outra experiência do ser que não seja a operatividade”.⁶⁶³ Ressalta, ademais, que o seu “núcleo originário”⁶⁶⁴ reside na cisão do ser em potência (*dynamis*) e ato (*energeia*), vista em Aristóteles. Ao afirmar o primado do ato sobre a potência, a formulação aristotélica “contém implicitamente uma orientação do ser em direção à operatividade”.⁶⁶⁵ É preciso notar, contudo, que vem a ocorrer uma importante transformação da ontologia clássica em direção à ontologia cristã e moderna, por conta, justamente, da teoria das hipóstases da *oikonomia* trinitária:

Quanto mais o Uno se faz transcendente, tanto mais deve dar-se realidade através das três hipóstases, que constituíram o modelo lógico da trindade cristã. Mas isso significa

⁶⁵⁸ Sem essa ressalva, tem-se também a renúncia de Gregório XII, em 1415, durante a Grande Cisma do Ocidente.

⁶⁵⁹ Ibidem, p. 9.

⁶⁶⁰ AGAMBEN, G. O que a renúncia de Ratzinger ensina à política. Trad. Moisés Sbardelotto. La Repubblica, 16 de fevereiro de 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517651-o-que-a-renuncia-de-ratzinger-ensina-a-politica-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 2 de novembro de 2017.

⁶⁶¹ Ibidem.

⁶⁶² AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 240.

⁶⁶³ AGAMBEN, G. Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]... p. 64.

⁶⁶⁴ Ibidem, p. 66.

⁶⁶⁵ Ibidem.

que a ontologia é concebida fundamentalmente como uma realização e um processo hipostático de posição-em-obra, no qual as categorias da ontologia clássica (ser e praxe, potência e ato), tendem a se indeterminar e o conceito de vontade assumirá, como veremos, uma função central.⁶⁶⁶

Com o termo “operatividade”, Agamben se refere ao paradigma segundo o qual “o ser não é simplesmente, mas ‘põe-se em obra’, efetua e realiza a si mesmo”.⁶⁶⁷ Se em Aristóteles, todavia, “obra” nomeava “o permanecer do ser na presença de uma forma”,⁶⁶⁸ com o deslocamento provocado pela teologia cristã, ela passa a ser “o produto de um efetuar e de um produzir”.⁶⁶⁹ A ideia de vontade é, então, elaborada para explicar a passagem da potência para a efetualidade,⁶⁷⁰ tanto em Deus quanto no homem (pela equivalência entre as concepções de pessoas humana e divina, que vimos no tópico anterior).

A serventia primária do dispositivo teológico da vontade é permitir a conciliação da noção de onipotência divina com a ideia de um governo ordenado (e não caótico) do mundo.⁶⁷¹ Tal dispositivo divide a potência divina em potência absoluta (“*potentia absoluta*”) e potência ordenada (“*potentia ordinata*”) para justificar que, “se de acordo com a potência absoluta, Deus pode fazer tudo; de acordo com a potência ordenada, Deus pode fazer apenas o que ele quer fazer”.⁶⁷² A vontade é aquilo que comanda a potência⁶⁷³ e, ao limitar o caos da potência absoluta, institui a potência ordenada como fundamento do governo divino (a *oikonomia*, a ordem imanente da vida). Distingue-se, portanto, o poder de seu exercício, que passa a ser condicionado àquilo que é previamente querido.

A influência dessa formulação na história da cultura ocidental é imensa: não apenas dela derivam as distinções políticas fundamentais entre Reino e Governo (como vimos no primeiro capítulo), poder constituinte e poder constituído, vontade geral e vontade particular, poder legislativo e poder executivo, *ordinatio* e *executio*,⁶⁷⁴ como também a própria concepção moderna do ser. As noções essencialistas de “sujeito”, “pessoa” e “identidade”, que vimos no tópico antecedente serem aquilo que possibilita toda imputação jurídica e religiosa, apenas podem constituir-se a partir da pressuposição de um livre-arbítrio, ou seja, de uma “liberdade

⁶⁶⁶ Ibidem, p. 66-67.

⁶⁶⁷ Ibidem, p. 71.

⁶⁶⁸ Ibidem, p. 68.

⁶⁶⁹ Ibidem.

⁶⁷⁰ Ibidem, p. 131.

⁶⁷¹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 120.

⁶⁷² AGAMBEN, G. *The Archaeology of Commandment. Lecture on the European Graduate School*. Suíça, 18 de novembro de 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T4MjMj4S4B8>. Acesso em: 7 de novembro de 2017.

⁶⁷³ TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, 1, q. 25, a. 5, ad 1 apud AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 120.

⁶⁷⁴ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 298.

da vontade”, como aparece de modo literal nas línguas alemã (“*Freier Wille*”) e inglesa (“*free will*”).

Repisamos a inserção do conceito metafísico de vontade no paradigma da operatividade: sua introdução na ontologia vem a ocorrer entre os séculos III e IV precisamente para encobrir a aporia da nova concepção do ser em sentido operativo.⁶⁷⁵ Evidencia-se que tal conceito pode ter lugar unicamente no *outopos* do paradigma teológico da criação *ex nihilo*, haja vista ser exatamente a “voluntarização” (“*Voluntariesierung*”) da metafísica grega o que permite a elaboração da doutrina criacionista cristã,⁶⁷⁶ como vimos no tópico 2.1 a respeito da passagem da ideia do primeiro motor imóvel de Aristóteles para a do Deus cristão. Em uma perspectiva mais ampla, vê-se que a ontologia da operatividade está integralmente atrelada à doutrina criacionista e carrega consigo a aporia nela implícita (a impossibilidade de responder fundamentadamente ao problema do “antes da obra”).⁶⁷⁷ A ideia de produção de efeitos pelo mero pronunciamento da palavra, que caracteriza a liturgia (e, como veremos à frente, o direito), repete, com exatidão, o modelo de criação divina descrita no Gênesis, livro primeiro das bíblias hebraica e cristã. “Em Deus, a palavra é criação e conhecimento. Deus, quando nomeia, cria”⁶⁷⁸ e, segundo a teologia, fá-lo porque assim tem vontade. A proposta agambeniana de pensar o ser como pura potência, que realiza sua inoperosidade, exige, certamente, o abandono da noção metafísica de vontade, bem como da ideia de comando nela implícita.

Que “vontade” signifique comando da potência⁶⁷⁹ indica, ademais, que a ontologia da operatividade “é, desde o início, e na mesma medida, uma ontologia do comando”.⁶⁸⁰ Vimos que aquela ontologia vem a ser plenamente formulada no âmbito da liturgia cristã como tentativa (ainda que em evidente circularidade aporética) de justificar como algo que não é pode vir a ser por realizar a si mesmo (pôr-se em obra), por meio daquilo que Agamben vem a chamar

⁶⁷⁵ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 131.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁶⁷⁷ AGAMBEN, G. *Do livro à tela. O antes e o depois do livro*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 9, 2016, p. 120. Original: AGAMBEN, G. *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014, p. 87-112.

⁶⁷⁸ TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *Falar é jurar: considerações sobre o sacramento da linguagem a partir do pensamento de Giorgio Agamben*. *Profanações*, v. 1, n. 1, 2014, p. 156.

⁶⁷⁹ Agamben desenvolve essa ideia da vontade como comando a partir da sugestão de Nietzsche, o qual, na obra *Além do bem e do mal*, afirma que “a vontade não é apenas um conjunto de sensações e pensamentos, mas também e antes de tudo um estado afetivo, *a emoção derivada do mando, do poedrio*. O que se chama ‘livre-arbítrio’ é essencialmente o sentimento de superioridade que se sente ante um subalterno. ‘Eu sou livre, ele deve obedecer’, eis o que há no fundo de toda vontade, a certeza íntima que constitui o estado de ânimo de quem manda. *Querer significar ordenar a algo em si mesmo que obedece ou, pelo menos, é considerado obediente*”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal, ou Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 27-28.

⁶⁸⁰ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5]... p. 122.

de “performatividade sacramental”.⁶⁸¹ Ainda que para a eficácia do sacramento a fé do operador seja absolutamente irrelevante (porquanto advém do mero pronunciamento da palavra durante o ritual, como vimos), acrescenta-se que a concepção tradicional de “fé” da teologia cristã deriva dessa mesma espécie de performatividade na medida em que consiste na sacralização de uma experiência performativa da linguagem, isto é, na tentativa de fundar nessa experiência um vínculo e uma obrigação⁶⁸² pela imediata “sujeição a um sistema codificado de normas e de artigos de fé”.⁶⁸³

Há entre “fé”, nos sentidos religioso e jurídico, e “comando” um vínculo decisivo. Quando analisamos no tópico 3.2 a equivalência entre a fé religiosa e o crédito econômico, visualizamos que fé é a dação de “crédito e realidade aquilo que ainda não existe”, definição cujo caráter performativo podemos agora facilmente perceber. Nas palavras de Agamben, “a fé cristã é uma mobilização da ontologia, na qual está em questão a transformação do ser em operatividade”.⁶⁸⁴ Tal operação de crédito, nessa formulação, implica, por óbvio, um débito, um dever e, por conseguinte, a submissão a um comando.

Na obra *O sacramento da linguagem*, o filósofo aprofunda a análise dos significados da fidelidade, a qual remete à “antiquíssima instituição indo-europeia que os gregos denominavam *pistis*, e os romanos, *fides*”.⁶⁸⁵ O autor mostra que “fé” possui sempre dois significados simétricos: ela é tanto a confiança que depositamos em alguém (sentido ativo, objetivo, de “garantia dada”) quanto a confiança com que contamos junto a alguém (sentido passivo, subjetivo, de “garantia inspirada”). Para definir com precisão o termo “*fides*”, Agamben recorre, como de costume, ao linguista francês Émile Benveniste, o qual, na obra *O vocabulário das instituições indo-europeias*, explica que

Aquele que detém a *fides* nele colocada por um homem mantém tal homem em seu poder. Por isso, *fides* torna-se quase sinônimo de *dicio* [autoridade] e *potestas*. Na sua forma primitiva, tais relações implicavam alguma reciprocidade: depositar a própria *fides* em alguém merecia, em troca, a sua garantia e a sua ajuda. Mas é precisamente esse fato que marca a desigualdade das condições. **Trata-se de uma autoridade que é exercida conjuntamente com a proteção sobre aquele que se submete, em troca da sua submissão e na mesma medida desta.**⁶⁸⁶

⁶⁸¹ AGAMBEN, G. O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos... p. 153.

⁶⁸² Ibidem.

⁶⁸³ AGAMBEN, G. Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]... p. 65.

⁶⁸⁴ Ibidem.

⁶⁸⁵ AGAMBEN, G. O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)... p. 34.

⁶⁸⁶ BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969, v. 1, 2, p. 118-119 apud AGAMBEN, G. O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)... p. 34.

A constatação do nexa entre *fides* e comando permite compreender por que Agamben afirma que uma boa definição de religião é simplesmente “uma grande tentativa de construir um mundo com base no imperativo, no comando”.⁶⁸⁷ O autor chama a atenção para o fato de que “Deus é um ser que fala no imperativo e ao qual se retorna, no culto e nas orações, no mesmo modo verbal”.⁶⁸⁸ É significativo e curioso que todas as petições dirigidas a Deus sejam, nas mais diversas línguas, formuladas no modo imperativo: “*perdoai-nos as nossas dívidas; livrai-nos do Mal*” (“*dimitte nobis debita nostra; libera nos a Malo*”). O imperativo pressupõe como seu fundamento e, ao mesmo tempo, como seu objeto não um ser, mas uma vontade (como veremos, um dever-ser).⁶⁸⁹

É precisamente com o intuito de fundamentar o comando no qual se baseia a relação de fidelidade religiosa que vem a ser introduzido na ética o conceito de “dever”.⁶⁹⁰ Na obra *Opus Dei*, Agamben constrói uma genealogia do dever e mostra seu vínculo com o ofício e com a liturgia. Se no século IV, “*officium*” traduz “*leitourgia*”,⁶⁹¹ torna-se corrente, a partir do século XVII, a tradução de “*officium*”⁶⁹² por “dever”.⁶⁹³ É importante notar que o performativo sacramental realiza seu próprio significado pelo simples pronunciamento porque não se refere ao ser, mas ao dever-ser.⁶⁹⁴

Na leitura agambeniana, a ontologia da operatividade, típica da liturgia cristã, consolida-se na modernidade com o pensamento do filósofo prussiano Immanuel Kant, precisamente na forma do dever-ser.⁶⁹⁵ Apenas é possível compreender as construções de Agamben acerca da inoperosidade se visualizado o fato de que elas se situam em frontal contrariedade àquela ontologia e formulam-se a partir de uma rigorosa crítica à ética kantiana do dever. O filósofo italiano considera o pensamento de Kant como “o ressurgir catastrófico do direito e da religião no seio da filosofia”,⁶⁹⁶ uma vez que “se no ofício a garantia da efetualidade da ação litúrgica *ex opere operato* está em Cristo, o que em Kant toma o lugar de Cristo como garantia da efetualidade do dever é a lei”.⁶⁹⁷ Para apreender melhor essa simetria, veremos, mais à frente,

⁶⁸⁷ “*A huge attempt to build a world on the ground of the imperative, of a commandment*”. In: AGAMBEN, G. *The Archaeology of Commandment. Lecture on the European Graduate School...* (29:55).

⁶⁸⁸ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]...* p. 123.

⁶⁸⁹ *Ibidem*.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 131.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 86.

⁶⁹² Ainda que, inicialmente, “*officium*” designe apenas “o comportamento que se espera entre pessoas que são ligadas por uma relação socialmente codificada” (a expectativa de que um bispo comporte-se de acordo com o ofício de bispo, por exemplo). In: AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]...* p. 80.

⁶⁹³ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]...* p. 80.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 124.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 122.

⁶⁹⁶ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]...* p. 126.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 117.

como ambas as garantias instituem-se a partir de uma mesma operação linguística que une, em um nexó imediato, as palavras e as coisas, de modo a impedir a existência de uma verdadeira ética.

Percebe-se que Agamben é altamente crítico da tradição ontológica da filosofia ocidental, inclusive de sua tradição ética.⁶⁹⁸ Nesse ponto, é categórico e sustenta que “não há dúvida de que hoje em dia nenhum homem inteligente continua disposto a acreditar nas instituições – incluída a Igreja – e nos valores existentes”.⁶⁹⁹ O autor lança, então, como tarefa para a filosofia que vem pensar “uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e vontade”,⁷⁰⁰ incumbência cujo êxito depende, em grande medida, da capacidade de demonstrar a conexão entre as potências jurídica e religiosa e a necessidade de desativação de ambas.

Tanto o direito quanto a religião possuem como modo verbal próprio o imperativo,⁷⁰¹ operador linguístico performativo que designa a atribuição do dever por excelência. Agamben define o direito como “o âmbito no qual toda a linguagem tende a assumir um valor performativo”⁷⁰² ou, ainda, como “a esfera [...] de uma palavra eficaz, de um ‘dizer’ que é sempre *indicere* (proclamar, declarar solenemente)”.⁷⁰³ A potência performativa deste está exemplarmente expressa na Lei das Doze Tábuas, antiga legislação situada na origem do direito romano e no cerne da constituição da República Romana.⁷⁰⁴ Da Tábua VI, na qual estão contidas as regras relacionadas à propriedade e à posse, consta a fórmula latina “*Cum nexum faciet mancipiumque, uti lingua nuncupassit, ita ius esto*”, a indicar: “quando alguém cumprir a solenidade do nexó e da mancipação, *o que sua língua declarar [proferir], isto será direito*”.⁷⁰⁵

Segundo o *Institutas* de Gaio, jurista romano do século II, mancipação (“*mancipatio*”) refere-se ao contrato verbal solene pelo qual a propriedade (aí incluídos os escravos) é voluntariamente transferida, na presença de pelo menos cinco testemunhas.⁷⁰⁶ Em

⁶⁹⁸ AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Hentique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 11.

⁶⁹⁹ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 244.

⁷⁰⁰ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]...* p. 132.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 123.

⁷⁰² AGAMBEN, G. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos...* p. 151.

⁷⁰³ AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)...* p. 73.

⁷⁰⁴ AGAMBEN, G. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos...* p. 152.

⁷⁰⁵ Na obra *A lei das XII tábuas: fonte do direito público e privado*, de Sílvio Meira, catedrático de Direito Romano da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Pará e ex-presidente da Associação Interamericana de Direito Romano, essa fórmula é apresentada, com base na reconstituição de J. Godefroy, como: “se alguém empenha a sua coisa ou vende em presença de testemunhas, *o que prometeu tem força de lei*”. In: MEIRA, Sílvio Augusto de Bastos. *A lei das XII tábuas: fonte do direito público e privado*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1972, p. 170.

⁷⁰⁶ GAIUS. *Institutes*. I. 119 apud TRAYNER, John. *Latin Phrases and Maxims*. *Пунол Класуук*, 2012, p. 233.

tal rito, o comprador, enquanto agarra, pega em mãos (“*manus capere*”) a coisa, faz a pronúncia/declaração de uma fórmula.⁷⁰⁷ Nesse ponto, uma breve digressão etimológica pode ser bastante sugestiva. A palavra “emancipação” (em latim, “*emancipatio*”) provém de uma derivação prefixal de “mancipação”, pelo acréscimo do prefixo “*ēx*”, o qual indica “saída”, “movimento para fora”, “afastamento do interior de algo”⁷⁰⁸ (como é explícito no atual “exportar”, indicativo de “portar, remeter para fora”). Emancipar-se (“*ēx manus capere*”), significa, portanto, literalmente, retirar-se, afastar-se da mão que agarra e sinaliza a saída da esfera da propriedade. Na modernidade, o conceito de emancipação encontra sua grande expressão em Marx, atrelado à ideia de confronto; a etimologia que revisitamos parece, todavia, mostrar uma aproximação maior com o modelo agambeniano de retirada. O filósofo italiano, em entrevista concedida no ano de 2015 a um jornal alemão, afirma que

[...] o modelo da luta, que a imaginação política dos modernos imobilizou, deveria ser substituído pelo modelo da retirada [*Auswegs*]. [...] Kafka repete isso incansavelmente: não busque a luta, encontre uma saída [*Ausweg*]. Evidentemente, o modelo fáustico da luta e o modelo capitalista do aumento da produtividade se ligam estreitamente entre si. O que mais me interessou no fenômeno da ordem monástica foi o aparecimento de uma forma de vida, isto é, de uma política, baseada na fuga e na retirada [*Flucht und Rückzug*].⁷⁰⁹

Em todo o caso, destaca-se que o direito de propriedade (e todo direito) encontra-se, desde o princípio, vinculado à performatividade do juramento, fato que é atestado pela proximidade etimológica entre as palavras latinas “*ius*” (direito) e “*iurare*” (jurar), diz Agamben.⁷¹⁰ O juramento vem a produzir uma obrigação jurídica ou religiosa na medida em que está inserido (ou capturado) no instituto mais amplo da *fides* (cuja associação com o comando já observamos);⁷¹¹ ele representa, com efeito, “o limiar através do qual a linguagem entra no direito e na *religio*”⁷¹². Também nessa entrada, verifica-se o mecanismo da *exceptio*: o que agora é excluído e rejeitado para ser, ao mesmo tempo, incluído como *archè* e fundamento é o caráter denotativo da linguagem.⁷¹³ O modo de constituição do performativo (forma própria do juramento) consiste em tornar inoperosa a denotação para fundar a partir dessa inoperosidade um nexó existivo entre as palavras e as coisas.⁷¹⁴ Instaura-se, assim, a autorreferencialidade

⁷⁰⁷ Ibidem.

⁷⁰⁸ POGGIO, Rosaura Maria Galvão Fagundes. Aspectos da gramaticalização na história das preposições do latim ao português. Revista do GELNE, v. 4, n. 2, 2016, p. 2-3.

⁷⁰⁹ AGAMBEN, G. “A Europa precisa colapsar” – Entrevista concedida a Iris Radisch... p. 244.

⁷¹⁰ AGAMBEN, G. O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos... p. 151.

⁷¹¹ AGAMBEN, G. O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (*Homo sacer* II, 3)... p. 31.

⁷¹² Ibidem, p. 37.

⁷¹³ Ibidem, p. 66.

⁷¹⁴ Ibidem, p. 65

e tem-se que aquilo que é dito não é “factualmente verdadeiro, mas somente que o *dictum* [dito] é ele próprio um *factum* [fato], que, como tal, constrange as pessoas entre as quais foi proferido”.⁷¹⁵

O autor argumenta que, em última instância, está em questão, aqui, a separação entre dois modelos de experiência da palavra (ou dois modelos de “verdade”) que coexistem em nossa cultura: um que se baseia na “asserção”, e outro que se constitui a partir da “verificação”.⁷¹⁶ Nesse ponto, Agamben retoma o conceito de “*veridizione*”, presente nas últimas pesquisas de Michel Foucault acerca da confissão penitencial cristã, o qual se refere a uma experiência da palavra cujo “valor de verdade é inseparável do [...] envolvimento pessoal”⁷¹⁷ daquele que a pronuncia. Para o filósofo italiano,

Asserção e verificação definem assim os dois aspectos cooriginários do *logos*. Enquanto a asserção tem um valor essencialmente denotativo, cuja verdade, no momento de sua formulação, é independente do sujeito e se mede com parâmetros lógicos e objetivos (condições de verdade, não contradição, adequação entre palavras e realidade), na verificação o sujeito se constitui e se põe em jogo como tal, vinculando-se performativamente à verdade da própria afirmação.⁷¹⁸

O uso dessas categorias permite compreender, de maneira decisiva, como se relacionam direito, religião e linguagem. Em princípio, fé e juramento apresentam-se como experiências performativas de uma verificação.⁷¹⁹ Ocorre que o direito e a religião instituem-se, precisamente, por meio da tecnicização de tais experiências e de sua captura e inserção em um sacramento, de modo que passam a apresentá-las como “uma série de dogmas de tipo assertório”.⁷²⁰ Essa fixação da verificação em um “sistema de verdades codificadas”⁷²¹ é, no entendimento de Agamben, a “contradição central da Igreja”.⁷²²

O juramento, na qualidade de experiência de uma verificação (desvencilhado daquela captura), “expressa a exigência, em todos os sentidos decisiva para o animal falante, de pôr em jogo na linguagem a sua natureza e de vincular entre si, ao mesmo tempo, em um nexo ético e político, as palavras, as coisas e as ações”.⁷²³ Como tal, ele constitui a “experiência performativa originária da palavra”,⁷²⁴ capaz de possibilitar ao homem a produção de uma história, distinta

⁷¹⁵ AGAMBEN, G. O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos... p. 152.

⁷¹⁶ AGAMBEN, G. “Em que cremos? Redescubramos a ética” – Entrevista concedida a Franco Marcoaldi. Trad. Selvino José Assmann. *La Repubblica*, Roma, 08 de fevereiro de 2011.

⁷¹⁷ *Ibidem*.

⁷¹⁸ AGAMBEN, G. O sacramento da linguagem. *Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)*... p. 68.

⁷¹⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 69.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 76.

⁷²² *Ibidem*.

⁷²³ *Ibidem*, p. 80.

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 76.

(mas não separável) da natureza. Logo, está diretamente relacionado ao evento da antropogênese, de que tratamos no tópico anterior, porquanto se apresenta como o “operador antropogenético através do qual o ser vivo, que se descobriu falante, decidiu responder por suas palavras”.⁷²⁵

O filósofo argumenta que, na direção contrária a esse evento, as esferas do direito e da religião “foram inventadas a fim de garantir a verdade e a confiabilidade do *logos* através de uma série de dispositivos”⁷²⁶ que sacralizam a experiência antropogenética da palavra na forma do juramento (figura arcaica da qual tais esferas são apenas derivações).⁷²⁷ A principal consequência disso torna-se evidente se recordarmos a ambiguidade da noção de sagrado, que vimos no tópico 3.2 dar origem ao *homo sacer*. Ao associar ao juramento a qualidade do sagrado, toda experiência linguística humana passa a estar envolvida em uma ambiguidade constitutiva entre bênção e maldição,⁷²⁸ isto é, a estar submetida, incessantemente, à avaliação de seu caráter bem-dito (condizente) ou mal-dito (incondizente) em relação ao dogma (seja na forma do cânone, seja na forma da legislação profana). Há uma consubstancialidade técnica entre lei e maldição,⁷²⁹ explícita no instituto do juramento, o qual constitui, a partir daí, a “consagração do ser vivo à palavra através da palavra”.⁷³⁰

O *homo sacer* é aquele que se torna mal-dito por ter agido de modo incondizente com aquilo que estava em jogo no juramento; a redução de sua vida à condição matável e insacrificável é apenas “um desenvolvimento [...] da maldição através da qual a lei define o seu âmbito. [...] A maldição ‘política’ delimita o *locus* em que, somente numa fase sucessiva, se constituirá o direito penal, e é justamente essa singular genealogia que, de alguma maneira, poderá justificar a incrível irracionalidade que caracteriza a história da pena”.⁷³¹ Destaca-se que o caráter irracional da maldição e da pena apenas reflete a natureza absolutamente não fundamentada (anárquica) do deslocamento das experiências de verificação para o nível da asserção, graças ao qual pode ser elaborado o dogma pelas autoridades que vêm a se constituir no *outopos* da plausibilidade ou da utilidade de tal deslocamento. É esse o motivo pelo qual a capacidade de experienciar a verificação como tal (de modo não permitir a sua fixação assertiva) apresenta-se como a condição imprescindível para a desativação das potências do direito e da

⁷²⁵ Ibidem, p. 80.

⁷²⁶ Ibidem, p. 69.

⁷²⁷ Ibidem, p. 53.

⁷²⁸ Ibidem, p. 45.

⁷²⁹ Ibidem, p. 47.

⁷³⁰ Ibidem, p. 77.

⁷³¹ Ibidem, p. 47.

religio, assim como de toda soberania que, como já observamos, estabelece-se a partir da mobilização de tais potências como técnica de governo.

Agamben denuncia a “equivalência entre penitência e pena, entre delito e pecado”⁷³² e assevera que “não há indício mais certo da ruína irreparável de toda experiência ética que a confusão entre categorias ético-religiosas e conceitos jurídicos, que chegou hoje ao seu paroxismo”,⁷³³ após extenso processo de amalgamento que remete, em grande medida, à passagem da liturgia ao ofício e, em seguida, ao dever-ser, cujas implicações podemos agora melhor visualizar.

Os homens podem comprometer-se ética e politicamente com aquilo que dizem apenas se entre as suas palavras e as ações que a elas correspondem houver um espaço livremente transitável. Verifica-se, todavia, que o direito e a religião situam-se exatamente nesse *locus* e, por conseguinte, impedem tal trânsito (ou capturam-no em estruturas de poder). Na liturgia, o sacerdote não precisa se comprometer eticamente com a sua ação, pois a eficácia dela já está supostamente garantida por Cristo; a sua palavra já se coloca imediatamente como um fato, uma verdade, logo não há qualquer espaço para tal compromisso. De igual forma ocorre no âmbito do direito; nele, não há lugar para a implicação ética e política dado que a eficácia das ações são garantidas pela lei; a palavra proferida passa imediatamente à condição de direito (ou expectativa de direito) daquele ao qual ela se dirige, de modo a estabelecer-se entre os falantes uma relação jurídica, por definição, tão somente formal e ritualística, haja vista o domínio da ficção da pessoa jurídica, que literalmente mascara toda singularidade, como vimos no tópico anterior, e, logo, toda experiência ética autêntica. Nesse paradigma inseparavelmente jurídico e religioso, os falantes não se colocam diretamente em jogo pelas palavras ditas, uma vez que a preservação delas toma a forma do cumprimento de um dever, cuja fiscalização constitui o *outopos* no qual pode permanecer a autoridade eclesiástica ou profana, que mantém o seu poder na medida em que administra a maldição ou a pena a ser aplicada (ou desaplicada) diante da transgressão, da inobservância do dogma.

Nesse ponto, é perceptível como tais formulações jurídico-religiosas em absolutamente nenhum momento se afastam daquelas acerca do governo e da economia. A relevância da genealogia teológica agambeniana presente em *O reino e a glória*, que resgatamos no primeiro capítulo deste trabalho, reside, sobretudo, na exibição dos modos e dos motivos pelos quais o paradigma da operatividade (do comando, do dever) vem a apresentar-se, na modernidade, “não na forma de um comando forte, puro, mas antes na forma de conselho, convite, advertência,

⁷³² AGAMBEN, G. *Medios sin fin: notas sobre la política...* p. 108.

⁷³³ *Ibidem*.

sugestão dada para a segurança [ou saúde, ou salvação] das pessoas comandadas para que obediência tome a forma de uma cooperação”.⁷³⁴

Sucede que a inclinação para tal cooperação é conquistada exatamente pela expropriação da linguagem. Importa ressaltar, aqui, que aquele processo de separação das coisas e dos corpos para uma esfera excluída do uso comum, que caracteriza a religião e é maximizado pela economia profana, como vimos no tópico 3.1, atinge, em ambos os casos, antes e acima de tudo, a linguagem, a possibilidade dos homens de terem uma experiência linguística autêntica.⁷³⁵ A prevalência dessa espécie de expropriação ocorre porque “as religiões monoteístas, sobretudo o cristianismo, herdaram do juramento a centralidade da fé na *palavra* como conteúdo essencial da experiência religiosa. O cristianismo é, no sentido próprio do termo, uma religião e uma divinização do *Logos*”.⁷³⁶ Significativamente, os homens não juram por Deus, mas por seu *nome*.⁷³⁷ Na teologia cristã, “o ‘nome’ [...] é o ser de Deus, e Deus é o ser que coincide com o seu nome”.⁷³⁸ Contra essa formulação, Agamben alega que “o próprio fato de que exista uma tal infância [do latim *in-fans*, literalmente “que não fala”] [...] exclui que a linguagem possa ela mesma apresentar-se como totalidade e verdade”.⁷³⁹

O homem não se identifica imediatamente (sem mediação) com a linguagem, apenas pode vir a apropriar-se dela historicamente,⁷⁴⁰ o que coincide com a aproximação (nem linear, nem ordenada) em relação ao evento da antropogênese (cuja impossibilidade de ser situado cronologicamente já observamos). A infância, a qualidade de não falante, não tem lugar em um passado cronológico, mas, como *archè* operante, não cessa de acontecer. “Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda in-fante”⁷⁴¹ corresponde à falta de fundamento de qualquer pretensão de divinização (ou de anistoricidade) da linguagem. A ontoteologia é, para Agamben, “uma prestação performativa da linguagem e está unida a uma certa experiência da língua (aquela que está em jogo no juramento)”⁷⁴² e, “o nome de Deus é a

⁷³⁴ “not in the form of a strong, pure commandment, but rather in the form of advice, invitation, advertising, suggestion given for the security for the people commanded so that obedience takes the form of a cooperation”. In: AGAMBEN, G. *The Archaeology of Commandment. Lecture on the European Graduate School...* (34:30).

⁷³⁵ Agamben explica que, tal qual a *res religiosa*, “a ‘afirmação religiosa’ [o juramento] é uma palavra garantida e sustentada por uma *religio*, que a *subtrai ao uso comum* e, ao consagrá-la aos deuses, a transforma em objeto de uma série de prescrições rituais (a fórmula e o gesto do juramento, a convocação dos deuses como testemunhas, a maldição em caso de perjúrio etc)”. In: AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)...* p. 32.

⁷³⁶ *Ibidem*, p. 76.

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁷³⁸ *Ibidem*, p. 60.

⁷³⁹ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 62.

⁷⁴⁰ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 38.

⁷⁴¹ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p.

⁷⁴² AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)...* p. 66.

expressão dessa performance metafísica”.⁷⁴³ Assevera, pois, de modo decisivo, que “a metafísica, a ciência do ser puro é, em tal sentido, ela própria histórica, coincidindo com a experiência do evento de linguagem ao qual o ser humano se entregou com o juramento”.⁷⁴⁴

As reflexões acerca da linguagem ocupam posição relevante na obra agambeniana desde os primeiros anos. Em *A comunidade que vem*, o autor afirma que “no Ocidente, a linguagem foi usada constantemente como uma máquina para fazer ser o nome de Deus e para fundar, neste, o próprio poder referencial”.⁷⁴⁵ Isso contribui para explicar por que o triunfo da *oikonomia* corresponde ao triunfo do aspecto glorioso do poder ou, no vocabulário oferecido pelo pensador francês Guy Debord, do “espetáculo”.⁷⁴⁶ No entendimento de Agamben, a maior contribuição de Debord à análise marxista da economia foi ter mostrado que o “capitalismo [...] não estava voltado somente para a expropriação da atividade produtiva, mas também e sobretudo para a alienação da própria linguagem, [...] daquele *logos* no qual um fragmento de Heráclitos identifica o Comum”.⁷⁴⁷

Destaca-se que “o espetáculo é a linguagem, a própria comunicabilidade ou o ser linguístico do homem”,⁷⁴⁸ quando a ele submetidos, “os homens são separados daquilo que os une”.⁷⁴⁹ A tese agambeniana acerca da efetivação de um deslocamento das doxologias litúrgicas, celebradas no âmbito clerical, em direção à opinião pública, articulada pelos meios de comunicação, exposta ao final de *O reino e a glória*, como vimos no tópico 2.2, mostra-se notavelmente coerente com a afirmação presente em *A comunidade que vem*, publicada quase três décadas antes, de que “os jornalistas e os mediocratas são o novo clero dessa alienação da natureza linguística do homem”.⁷⁵⁰ É possível perceber com clareza, nesse momento, o vínculo entre o triunfo da *oikonomia*, a interrupção ética do paradigma da operatividade e predomínio do espetáculo (das doxologias); ao final de *O sacramento da linguagem*, Agamben pondera que

Quando o nexos ético [...] que une as palavras, as coisas e as ações humanas se rompe, assiste-se realmente a uma proliferação espetacular, sem precedentes, de palavras vãs de um lado, e, de outro, de dispositivos legislativos que procuram obstinadamente legiferar sobre todos os aspectos daquela vida sobre a qual já não parecem ter nenhuma possibilidade de conquista.⁷⁵¹

⁷⁴³ Ibidem.

⁷⁴⁴ Ibidem.

⁷⁴⁵ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem...* p. 56.

⁷⁴⁶ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 10.

⁷⁴⁷ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem...* p. 72.

⁷⁴⁸ Ibidem.

⁷⁴⁹ Ibidem, p. 73.

⁷⁵⁰ Ibidem.

⁷⁵¹ AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)...* p. 81.

A *oikonomia*, diz o filósofo italiano, é exatamente o “governo da palavra vazia sobre a vida nua”.⁷⁵² A professora alemã Ingeborg Villing, da *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, lembra, a respeito da vida do *homo sacer*, que “com ‘suscetível de ser morta’, Agamben não se refere forçosamente à morte física do ser humano, mas já à perda de voz”.⁷⁵³ Já o professor estadunidense Adam Kotsko, do *Shimer College* (em Chicago), comenta, a respeito do excerto acima destacado, que “um mundo que se torna exclusivamente *oikonomia* está condenado a falar sempre em vão. Sem uma esfera propriamente política, nossas palavras não têm significado real, mas simplesmente circulam como marcadores de popularidade ou pertencimento, sem consequências políticas”.⁷⁵⁴

Agamben enxerga no hodierno sequestro da linguagem pelo regime democrático-espetacular, todavia, também uma “possibilidade positiva, que pode ser usada contra ele”.⁷⁵⁵ Se o estado de exceção que o caracteriza “desarticula e esvazia em todo o planeta tradições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades”,⁷⁵⁶ por capturá-las nos dispositivos econômicos e submetê-las, irremediavelmente, ao paradigma da operatividade, torna-se “pela primeira vez possível para os homens fazer experiência da sua própria essência linguística – não deste ou daquele conteúdo de linguagem, desta ou daquela proposição verdadeira, mas do próprio fato de que se fale”.⁷⁵⁷ A efetivação de tal experiência depende não da interrupção daquele processo de desarticulação e esvaziamento, mas precisamente da capacidade de “realizá-lo até o fim”,⁷⁵⁸ e aqueles que assim o fizerem “serão os primeiros cidadãos de uma comunidade sem pressupostos nem Estado”.⁷⁵⁹ Nesse ponto, o filósofo italiano é fiel à oitava tese benjaminiana sobre o conceito de história⁷⁶⁰ e está a propugnar que a possibilidade de superação do estado de exceção, como já pré-visualizamos, encontra-se não na perseguição da utopia do retorno à situação de suposta normalidade, mas exatamente em sua radicalização.

⁷⁵² *Ibidem*, p. 83.

⁷⁵³ VILLINGER, Ingeborg. Uma esfera pública em decomposição e dominada por sentimentos: Entrevista concedida a Márcia Junges. Trad. Walter O. Schlupp. Revista IHU Online. Ed. 505. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6873-uma-esfera-publica-em-decomposicao-e-dominada-por-sentimentos>. Acesso em: 29 de setembro de 2017.

⁷⁵⁴ DICKINSON, Colby; KOTSKO, Adam. “Agamben e o repensar da teologia a partir de seus fundamentos” – Entrevista concedida a Márcia Junger. Revista IHU Online. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-entrevistas/523711-agamben-e-a-teologia-todo-o-projeto-da-teologia-precisa-ser-repensado-a-partir-de-seus-fundamentos-entrevista-especial-com-colby-dickinson-e-adam-kotsko>. Acesso em: 29 de setembro de 2017.

⁷⁵⁵ AGAMBEN, G. A comunidade que vem... p. 73.

⁷⁵⁶ AGAMBEN, G. Medios sin fin: notas sobre la política... p. 73.

⁷⁵⁷ *Ibidem*.

⁷⁵⁸ *Ibidem*.

⁷⁵⁹ *Ibidem*.

⁷⁶⁰ Como vimos, para Benjamin, uma vez reconhecido que o estado de exceção tornou-se regra geral, “**nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção**”. In: BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história... p. 226.

Para tanto, é necessário conceber e efetivar uma experiência linguística que sobreviva à arguta instrumentalização ontoteológica, torne inoperosa toda pretensão denominante⁷⁶¹ e não se obstine a negar, mas saiba entrar em uma nova relação poético-filosófica com todo mito e todo mistério, como tentaremos brevemente sugerir.

4.4 A imprescindibilidade da arte e da articulação de uma zona de não conhecimento para liberação do mistério de sua rigidez arquetípica e para elaboração de uma forma-de-vida insalvável e ingovernável

Um adequado manejo das categorias da asserção e da veridição, como dois aspectos cooriginários do *logos*, é fundamental para desobstrução das vias de fuga do governo econômico-teológico. Agamben mostra que do cuidado com o aspecto assertório do *logos* nascem a lógica e as ciências, enquanto da veridição advém o direito e a religião, bem como a poesia e a literatura.⁷⁶² Se as dimensões conscientemente artísticas representam a exibição e a experiência das veridições como tais, o direito e a religião, por outro lado, negam a elas essa qualidade, mascaram-nas (literalmente, se considerarmos o sentido etimológico teatral da palavra, que vimos no tópico 4.2) e exibem-nas na forma de proposições assertórias, de modo a fazer derivar delas uma série de deveres.

Se, ademais, recordarmos o diagnóstico de captura das experiências artísticas pelos dispositivos econômico-teológicos – seja pelo deslocamento e pela subordinação à esfera do culto e das doxologias, seja pelo processo de museificação, observados nos tópicos 2.3 e 3.4, respectivamente –, podemos perceber que a modernidade caracteriza-se pela interdição de toda experiência consciente da palavra na forma da veridição.⁷⁶³

Para o filósofo, os reflexos negativos do triunfo do modelo assertivo sobre a vida social são “infinitos”,⁷⁶⁴ uma vez que correspondem a impossibilidade não apenas da arte, mas igualmente da ética e da política. O autor despreza, rigorosamente, a ideia de que o agir ético manifesta-se pela conformação virtuosa a uma série de princípios (assertivos) prefixados (como propõem Kant e a teologia cristã) e argui, ao contrário, que “a ética não significa obedecer a um dever; significa pôr-se em jogo, com aquilo que se pensa, se diz e se crê”⁷⁶⁵ (portanto, estabelecer entre as palavras e ações uma associação veriditativa autêntica). As proposições

⁷⁶¹ AGAMBEN, G. A comunidade que vem... p. 56.

⁷⁶² AGAMBEN, G. O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)... p. 70.

⁷⁶³ AGAMBEN, G. “Em que cremos? Redescubramos a ética” – Entrevista concedida a Franco Marcoaldi... s/p.

⁷⁶⁴ Ibidem.

⁷⁶⁵ Ibidem.

assertivas das ciências também vêm a impedir tal associação porquanto acabam por formular-se “sem relação alguma com a vida ética de cada indivíduo”.⁷⁶⁶

A crítica agambeniana ao modelo assertivo atinge, pois, tanto a mitologia (ou o “mistério”, no sentido teológico do termo) quanto as ciências. À proeminência de qualquer delas segue-se, inevitavelmente, o declínio da política e a impossibilidade de um diálogo genuíno. Agamben nota que “os confrontos, muito em voga hoje, entre crentes e não crentes, são verdadeiros diálogos entre surdos, tendo em conta que padres e cientistas compartilham, em vertentes opostas, o mesmo modelo de verdade”.⁷⁶⁷ Denuncia, assim, a existência de uma relação ambígua que “opõe e liga, em uma cumplicidade secreta, simultaneamente, a noite obscura do misticismo e a clareza do conhecimento racional”.⁷⁶⁸ Adiciona-se que é precisamente por tal cumplicidade que, como mostra nitidamente a experiência biopolítica extrema de Auschwitz, discursos mitológico e científico podem facilmente se interpenetrar e serem mobilizados, unidos ou separadamente, como técnica de governo.

Segundo a argumentação agambeniana presente na obra *Infância e história*, a referida interpenetração não constitui mera contingência, mas remete aos fundamentos místicos sobre os quais nasce a ciência moderna e dos quais ela nunca veio a se desvencilhar.⁷⁶⁹ O autor sinaliza uma “coparticipação originária de astrologia, mística e ciência”,⁷⁷⁰ bem como a proximidade entre a mística que envolve a concepção cristã de pessoa, que vimos no tópico 4.2, e a experiência do *ego cogito* proposta pelo filósofo francês René Descartes;⁷⁷¹ decisivamente, coincidem ambos na expropriação de uma experiência veriditativa autêntica.⁷⁷²

Se a experiência científica é a construção de uma “via certa” (um método) para o conhecimento, Agamben sugere que não esse método, mas o reconhecimento da “ausência de via (a aporia) é a única experiência possível para o homem”.⁷⁷³ Isso não significa renunciar a qualquer pretensão de verdade; trata-se, antes, de tentar estabelecer com ela uma relação

⁷⁶⁶ Ibidem.

⁷⁶⁷ Ibidem.

⁷⁶⁸ AGAMBEN, G. O aberto: o homem e o animal... p. 95.

⁷⁶⁹ “Através da ciência, são a mística neoplatônica e a astrologia que de fato ingressam na cultura moderna. [...] E se a astrologia foi abandonada em seguida [...], isso ocorreu porque o seu princípio essencial – a união de experiência e conhecimento – havia sido tão assimilado como princípio da nova ciência [...] que o aparato propriamente mítico divinatório tornava-se supérfluo”. In: AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 30.

⁷⁷⁰ Ibidem.

⁷⁷¹ “A proximidade entre a experiência cartesiana do *ego cogito* e a experiência mística é mais concreta do que possa imaginar. [...] O *cogito* é [...] o que resta da alma depois que se despiu, através de uma espécie de ‘noite escura’, de todos os atributos e de todos os conteúdos”. In: AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 39-40.

⁷⁷² Ibidem, p. 30.

⁷⁷³ Ibidem, p. 38-39.

baseada não na tentativa de excluir o irracional (o que se mostra igualmente mítico), mas de despreziosamente *jogar* com ele, como veremos.

Pelos motivos expostos, Agamben conclui que “uma crítica da mística [...] deve necessariamente implicar uma crítica da ciência”.⁷⁷⁴ Na obra *Categorias italianas: Estudos de poética e literatura*, publicada no ano de 1996, o filósofo assevera que “se não fosse a política, o espaço do discurso seria devorado, por um lado, pelas proposições sempre verdadeiras da teologia, por outro, pelas fórmulas também sempre verdadeiras da ciência natural”.⁷⁷⁵ Em entrevista concedida em 2011 ao jornal italiano *La Repubblica*, adiciona que “se a veridificação for deixada às margens e o único modelo da verdade e da fé forem a ciência e o dogma, a vida se torna invivível”.⁷⁷⁶ Desse modo, propugna que apenas “andando na contracorrente, buscando aquela diversa experiência de palavra [veriditiva], pode-se voltar à relação originária com a verdade, irreduzível a qualquer institucionalização da mesma”.⁷⁷⁷

Nessa busca, a filosofia ocupa uma posição central, uma vez que, para Agamben, ela se localiza “no meio” da separação entre asserção e veridificação; “mantendo-se unida na verdade e no erro, [ela] procura salvaguardar a experiência performativa da palavra sem renunciar à possibilidade da mentira e, em todo discurso assertório, antes de mais nada faz a experiência da veridificação que nele tem lugar”.⁷⁷⁸ A filosofia principia quando o falante, “contra a *religio* da fórmula, coloca resolutamente em questão o primado dos nomes”,⁷⁷⁹ ou seja, no momento em que renuncia “à ideia [mística] de uma correspondência exata entre o nome e a coisa nomeada”⁷⁸⁰ e passa a perceber e apreender as aproximações e interconexões entre “onomástica [ato de nomear] e legislação, experiência do *logos* e política”,⁷⁸¹ como faz, por exemplo, Platão no *Crátilo* (diálogo fundamental para a história do pensamento linguístico ocidental no qual Sócrates é questionado por dois homens sobre ser a linguagem um sistema arbitrário de signos ou possuírem as palavras uma relação intrínseca com as coisas).⁷⁸²

Percebe-se, pois, que a filosofia, na medida em que “põe em questão o vínculo sacramental que liga o ser humano à linguagem”,⁷⁸³ é “constitutivamente crítica do

⁷⁷⁴ Ibidem, p. 30.

⁷⁷⁵ AGAMBEN, G. *Categorias italianas: estudos de poética e literatura*. Trad. Carlos Eduardo Schmidt Capela; Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014, p. 143.

⁷⁷⁶ AGAMBEN, G. “Em que cremos? Redescubramos a ética” – Entrevista concedida a Franco Marcoaldi... s/p.

⁷⁷⁷ Ibidem.

⁷⁷⁸ AGAMBEN, G. O sacramento da linguagem. *Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)*... p. 70.

⁷⁷⁹ Ibidem, p. 82.

⁷⁸⁰ Ibidem, p. 83.

⁷⁸¹ Ibidem.

⁷⁸² PIQUÉ, Jorge Ferro. Linguagem e realidade: uma análise do *Crátilo* de Platão. *Revista Letras – Universidade Federal do Paraná*, v. 46, 1996, p. 171-172.

⁷⁸³ AGAMBEN, G. O sacramento da linguagem. *Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)*... p. 83.

juramento”.⁷⁸⁴ Logo, Agamben pode afirmar, sem receio, a existência de uma contrariedade necessária entre religião e filosofia.⁷⁸⁵ Enquanto a primeira busca fixar a verificação em um sistema de verdades, a segunda faz exatamente o oposto: “em cada evento de linguagem, traz à palavra e explicita a verificação que o fundamenta”.⁷⁸⁶ Daí decorre a importância desta para a desativação da *religio* e da máquina econômico-governamental: quando as línguas “parecem estar condenadas a jurar [falar] em vão e quando a política não pode senão assumir a forma de uma *oikonomia*, [...] ainda é da filosofia que pode provir [...] a indicação de uma linha de resistência e de inversão de rota”.⁷⁸⁷

Para o filósofo italiano, o êxito de tal desativação depende da capacidade de perceber que a negação da metafísica não corresponde à sua efetiva superação, mas se mantém atrelada a ela na forma da *exceptio*. Um dos grandes méritos da obra agambeniana é ter mostrado, insistentemente, que a negação corresponde a uma exclusão-inclusiva: aquilo que é negado passa sempre a ser incluído por meio de sua exclusão e, por isso, não cessa de operar. É por estar consciente da limitação dessa oposição lógica que Agamben recorre à ideia da bipolaridade analógica para descrever a máquina econômico-teológica. Nela, como vimos, Deus (ou o Reino) já é pressuposto como inoperoso, e apenas por conta dessa inoperosidade pode vir a formular-se algo como a providência (ou o governo profano).

A negatividade é, desde o princípio, o problema central da metafísica. Em *A comunidade inoperante*, Jean-Luc Nancy já havia afirmado que “falar do mito não foi jamais outra coisa que falar de sua ausência. E a própria palavra ‘mito’ designa igualmente a ausência do que nomeia”.⁷⁸⁸ Na teologia, Deus é o ser absolutamente inefável (“*anekdiegetos*”, em grego, como aparece nos textos bíblicos), indizível, inexprimível, indescritível, inexplicável, inapreensível e precisamente por tais qualidades pode receber toda predicação e, sobretudo, “deve ser incessantemente celebrado”⁷⁸⁹ (se há uma ambiguidade entre glória e glorificação é porque “a soberania inefável é o aspecto hinológico e glorioso do poder”).⁷⁹⁰ Por esse motivo, Agamben denuncia, em *A linguagem e a morte*, a limitação de “toda crítica da metafísica [...] que acredita ultrapassar o seu horizonte radicalizando o problema da negatividade e da não fundamentação”,⁷⁹¹ pois isso “equivale, de fato, a pensar como superação da metafísica uma

⁷⁸⁴ Ibidem.

⁷⁸⁵ Ibidem, p. 77.

⁷⁸⁶ Ibidem.

⁷⁸⁷ Ibidem, p. 83.

⁷⁸⁸ NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante...* p. 66.

⁷⁸⁹ AGAMBEN, G. O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo... p. 173.

⁷⁹⁰ Ibidem.

⁷⁹¹ AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade...* p. 117.

pura e simples repetição do seu problema fundamental”.⁷⁹² Em *Estado de exceção*, o autor mostra, de maneira esclarecedora, a equivalência entre essa formulação negativa e a relação de *exceptio* entre lei e anomia:

[A exceção] está para o direito positivo como a teologia negativa está para a teologia positiva. Enquanto esta, na verdade, predica e afirma de Deus determinadas qualidades, a teologia negativa (ou mística) [...] nega e suspende a atribuição de qualquer predicação. Ela não está, todavia, fora da teologia, mas funciona, observando-se bem, como o princípio que fundamenta a possibilidade em geral de algo como uma teologia. **Somente porque a divindade foi pressuposta negativamente como aquilo que subsiste fora de qualquer predicado possível, ela pode tornar-se sujeito de uma predicação.** De modo análogo, somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal como âmbito da própria validade.⁷⁹³

A negação da predicação “apenas joga uma metade da máquina teológica contra a outra”⁷⁹⁴ e não é capaz de desfazer o nexo que mantém ligados os opostos polares. Levar ao extremo a supremacia do polo “ordem imanente-governo” até “quase eliminar” o polo “Deus transcendente-reino”, como fazem a economia e governo modernos, não significa a superação da teologia.⁷⁹⁵ A partir dessa argumentação, o filósofo propõe substituir o modelo da negação pelo da ignorância e do esquecimento. Especificamente nesse ponto, dá continuidade ao pensamento de Marx, no qual “o problema teológico, o problema de Deus como criador do homem não é negado [...], mas suprimido de modo bem mais radical”,⁷⁹⁶ comenta Agamben. Em um trecho dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (citado em *O homem sem conteúdo*), Marx afirma que a negação de Deus “não tem mais sentido”, porque “põe a existência do homem através dessa negação; mas o socialismo não tem necessidade desse termo médio”.⁷⁹⁷

No ensaio *O último capítulo da história do mundo*, que encerra a obra *Nudez*, Agamben afirma que “os modos pelos quais ignoramos alguma coisa são igualmente e talvez mais importantes que os modos pelos quais a conhecemos”.⁷⁹⁸ Adiciona que é a forma “como conseguimos ignorar que define a categoria daquilo que conseguimos conhecer”,⁷⁹⁹ e a articulação de uma zona de não conhecimento “é a condição – e, ao mesmo tempo, a pedra de toque – de todo o nosso saber”.⁸⁰⁰

⁷⁹² Ibidem.

⁷⁹³ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I...* p. 25.

⁷⁹⁴ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 308.

⁷⁹⁵ Ibidem.

⁷⁹⁶ AGAMBEN, G. *O homem que conteúdo...* p. 90.

⁷⁹⁷ MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, I, 2. Berlin: Dietz Verlag, 1982, p. 398 apud AGAMBEN, G. *O homem que conteúdo...* p. 90.

⁷⁹⁸ AGAMBEN, G. *Nudez...* p. 165.

⁷⁹⁹ Ibidem.

⁸⁰⁰ Ibidem.

Diante da temerosa expansão do modelo assertivo, a descoberta de uma via de fuga do governo econômico-teológico é dependente da capacidade de articular uma zona de não conhecimento e de nela permanecer “não para exaltar a sua obscuridade, como faz a mística, nem para glorificar o seu arcano, como faz a liturgia”,⁸⁰¹ mas para com ela estabelecer uma interação gestual: “a relação com uma zona de não conhecimento é uma dança”,⁸⁰² diz Agamben.

No ensaio *Notas sobre o gesto*, que compõe a obra *Meios sem fim*, o filósofo explica que “se a dança é gesto, é porque ela não é, ao contrário, nada mais do que a sustentação e a exibição do caráter medial dos movimentos corporais. O gesto é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal. Ele faz aparecer o ser-em-um-meio do homem e, desse modo, abre-lhe a dimensão ética”.⁸⁰³ A ética e a política são as esferas “da absoluta e integral gestualidade dos homens”;⁸⁰⁴ apenas nelas pode vir a realizar-se algo como um livre uso dos corpos, o qual, nos trabalhos mais recentes de Agamben, aparece como a chave para elaboração de uma forma-de-vida anárquica e de uma comunidade sem pressupostos e capaz de experienciar sua inoperosidade. Para o autor,

Gesto é o nome desse cruzamento entre a vida e a arte, o ato e a potência, o geral e o particular, o texto e a execução. Ele é um pedaço de vida subtraído do contexto da biografia individual e um pedaço de arte subtraído da neutralidade da estética: pura práxis. **Nem valor de uso nem valor de troca, nem experiência biográfica nem acontecimento impessoal, o gesto é o avesso da mercadoria, o qual deixa precipitar na situação os “cristais dessa substância social comum.”**⁸⁰⁵

A “arte de viver”, afirma Agamben, é “a capacidade de nos mantermos em relação harmônica com o que nos escapa”.⁸⁰⁶ Em 1977, no prefácio de *Estâncias*, o autor já atestava, semelhantemente, que “só se formos capazes de entrar em relação com a irrealidade e com o inapreensível *como tais*, será possível apropriarmo-nos da realidade e do positivo”.⁸⁰⁷ Exatamente por isso, sugere que o lugar apropriado para as reflexões da filosofia (ou de uma “topologia filosófica”) é um *topos outopos*, um lugar sem-lugar.⁸⁰⁸ Vimos diversas vezes ao

⁸⁰¹ Ibidem, p. 166.

⁸⁰² Ibidem, p. 167.

⁸⁰³ AGAMBEN, G. *Medios sin fin: notas sobre la política...* p. 54.

⁸⁰⁴ Ibidem, p. 56.

⁸⁰⁵ Ibidem, p. 68.

⁸⁰⁶ AGAMBEN, G. *Nudez...* p. 166.

⁸⁰⁷ AGAMBEN, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental...* p. 15.

⁸⁰⁸ Para o filósofo, “ainda devemos habituar-nos a pensar o “lugar” não como algo espacial, mas como algo mais originário que o espaço; talvez, de acordo com a sugestão de Platão, como pura diferença, a que corresponde o poder de fazer com que “algo que não é, de certa maneira seja, e aquilo que é, por sua vez, de algum modo não seja”. In: AGAMBEN, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental...* p. 15.

longo deste trabalho a importância do não-lugar como viabilizador da instalação/constituição das autoridades eclesásticas e profanas, o que é possível apenas diante da ampla incapacidade de apreensão da irrealidade como tal. Por essa razão, Agamben propugna que a reflexão da filosofia esteja “constantemente orientada sob a luz da utopia”,⁸⁰⁹ orientação que apenas pode realizar-se satisfatoriamente se não estiver ela apartada da filologia e da poesia.

Para o autor, “filologia e filosofia, amor pela própria palavra e amor pela verdade não podem de modo algum ser separados. A verdade permanece na língua e um filósofo que não tivesse cuidado com essa permanência seria um péssimo filósofo”.⁸¹⁰ Acrescenta que “os filósofos, como os poetas, são, antes de tudo, os curadores da língua e essa é uma tarefa genuinamente política”.⁸¹¹ Percebe-se, pois, por que “é impossível haver filosofia sem filologia”,⁸¹² e se a filosofia é constitutivamente crítica do juramento e da *religio* é porque, de igual forma, a filologia é necessariamente crítica da mitologia.

Ao final de *Infância e história*, Agamben sustenta que é “na filologia e não na historiografia que se deve buscar o modelo de uma concepção de história que, em sua independência da cronologia, estabeleça simultaneamente uma liberação do mito de seu isolamento arquetipo”.⁸¹³ Isso porque, na qualidade de “mitologia crítica”,⁸¹⁴

[...] a filologia, que nos impede o acesso ao mito, é capaz de permitir uma reconstrução autêntica, ou seja, livre, com este. De fato, a filologia desperta o mito da sua rigidez arquetípica e do seu isolamento e o restitui à história. A origem, que ela própria produziu criticamente, é isenta de todo caráter ritual e de toda sujeição ao destino. **Assim como as crianças conservam nos jogos e nos contos de fadas o mundo mítico liberado de sua submissão ao ritual, transformando deste modo a prática divinitória em jogo de azar, [...] também a filologia transforma os nomes míticos em palavras e, ao mesmo tempo, redime a história da cronologia e do mecanicismo.**⁸¹⁵

Ao transmutar os nomes míticos em palavras livremente pronunciáveis, a filologia pode legar “como uma nova infância à cultura ocidental” um vocabulário que, então, “deve passar [...] às mãos da poesia”.⁸¹⁶ O projeto filosófico agambeniano não é outro senão o de encontrar

⁸⁰⁹ Ibidem.

⁸¹⁰ AGAMBEN, G. “Acredito na ligação entre filosofia e poesia” – Entrevista concedida a Antonio Gnoli. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. *Diritti Globali*, 15 de maio de 2016. Acesso em: 23 de outubro de 2017. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com.br/2016/05/acredito-na-ligacao-entre-filosofia-e.html>.

⁸¹¹ Ibidem.

⁸¹² AGAMBEN, G. “A política da profanação” – Entrevista concedida a Vladimir Safatle... s/p.

⁸¹³ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história...* p. 166.

⁸¹⁴ Ibidem, p. 164.

⁸¹⁵ Ibidem, p. 168.

⁸¹⁶ Ibidem.

um ponto no qual a mitologia crítica possa identificar-se sem resíduos com a poesia,⁸¹⁷ dado que somente um exitoso deslocamento da indizibilidade do mistério para a pura dizibilidade poética pode tornar inoperosa a *arché* teológica que segue “secretamente governando a função das chamadas sociedades modernas seculares”.⁸¹⁸

O mistério “separado de todo conteúdo mítico e de toda perspectiva religiosa [...] pode ser, por isso mesmo, desesperado”, diz Agamben.⁸¹⁹ Em *Categorias italianas*, o autor alerta sobre o risco de desespero e desesperança implícito nessa separação. Para explicitá-lo, retoma a narrativa bíblica acerca de Nemrod, gigante “a quem a tradição atribui o projeto da torre de Babel, cujo cimo deveria tocar o céu”.⁸²⁰ O filósofo reflete que “se a punição de Babel foi a confusão das línguas, é provável que a caça de Nemrod tivesse a ver com um aperfeiçoamento artificial da única língua dos homens”.⁸²¹ A partir disso, sinaliza que

Nas origens da nossa tradição literária, a pesquisa de uma língua poética ilustre se coloca assim sob o inquietante signo de Nemrod e da sua caça titânica, quase significando o risco mortal implícito em toda a pesquisa sobre a linguagem que queira de algum modo restaurar o esplendor originário. **A ‘caça da língua’ é a um só tempo arrogância insolente anti-divina, que exalta o poder de raciocínio da palavra, e amorosa busca que quer, ao contrário, reparar a presunção babélica. Todo sério empenho humano na palavra deve sempre se confrontar com esse risco.**⁸²²

Importa notar que, significativamente, para Agamben, “o pensamento é a coragem do desespero”.⁸²³ Ao dizer isso, o filósofo cita Marx, o qual, em uma carta muitas vezes recuperada por Debord, escreve que “as condições desesperadoras da sociedade em que vivo me enchem de esperança”.⁸²⁴ O filósofo italiano acrescenta que qualquer pensamento radical (capaz de atingir as raízes dos problemas) “sempre adota a posição mais extrema de desespero”.⁸²⁵ Sublinha-se que apenas se houver pensamento pode ser elaborada uma forma-de-vida e paralisada a produção da vida nua. Agamben afirma que o pensamento e a intelectualidade, na qualidade de entrega a uma possibilidade e a uma potência, apresentam-se não como “uma forma de vida ao lado de outras nas quais se articulam a vida e a produção social”,⁸²⁶ mas antes

⁸¹⁷ Ibidem, p. 164.

⁸¹⁸ AGAMBEN, G. *The Archaeology of Commandment. Lecture on the European Graduate School...* s/p.

⁸¹⁹ AGAMBEN, G. *El fuego y el relato*. Trad. Ernesto Kavi. Madrid: Sexto Piso, 2016, p. 13.

⁸²⁰ AGAMBEN, G. *Categorias italianas: estudos de poética e literatura...* p. 193.

⁸²¹ Ibidem.

⁸²² Ibidem, p. 194.

⁸²³ AGAMBEN, G. “O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf... s/p.

⁸²⁴ Ibidem.

⁸²⁵ Ibidem.

⁸²⁶ AGAMBEN, G. *Medios sin fin: notas sobre la política...* p. 20.

como “o nexa que constitui as formas de vida em um contexto inseparável, em forma-de-vida”.⁸²⁷

Destaca-se, ademais, que a filosofia desunida da arte não é capaz de criar uma forma-de-vida, porquanto o que a filosofia faz em favor da verdade, a arte faz em favor da experiência, e ambos os processos são inseparáveis, como estamos a evidenciar. O pensamento é também uma experiência, cujo objeto é “o caráter potencial da vida”; não se trata de uma “atividade individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica” de um sujeito miticamente delimitado, mas da “experiência de uma potência comum”, já que “comunidade e potência identificam-se sem resíduos”.⁸²⁸

No ensaio intitulado *Criação e Salvação*, que abre a obra *Nudez*, lê-se que “uma obra crítica ou filosófica que não se mantém de alguma maneira numa relação essencial com a criação está condenada a girar no vazio, assim como uma obra de arte ou de poesia que não contém em si uma exigência crítica está destinada ao esquecimento”.⁸²⁹ Para o autor, “filosofia e poesia não são duas substâncias separadas, mas duas intensidades que percorrem um único campo da linguagem em duas direções opostas: o puro sentido e o puro som. Não há poesia sem pensamento, assim como não há pensamento sem um momento poético”.⁸³⁰

A poesia é, para Agamben, a forma exemplar de uma potência destituente, uma vez que consiste na operação linguística que torna inoperosa a língua e é capaz de abri-la para um novo uso por meio da desativação de suas funções comunicativas e informativas. Sustenta, assim, que “o que a poesia realiza em favor da potência de dizer, a política e a filosofia devem realizar em favor da potência do agir”.⁸³¹ Arte, política e filosofia apresentam-se, igualmente, como as dimensões de pura exposição da inoperosidade, motivo pelo qual urge repensar a relação que usualmente se estalece entre elas a fim de reconhecer que:

A arte não é uma atividade humana de ordem estética, que pode, eventualmente e em determinadas circunstâncias, adquirir também um significado político. A arte é em si própria constitutivamente política, por ser uma operação que torna inoperativo e que contempla os sentidos e os gestos habituais dos homens e que, desta forma, os abre a um novo possível uso. Por isso, a arte aproxima-se da política e da filosofia até quase confundir-se com elas.⁸³²

⁸²⁷ AGAMBEN, G. “O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf... s/p.

⁸²⁸ AGAMBEN, G. *Medios sin fin: notas sobre la política...* p. 18.

⁸²⁹ AGAMBEN, G. *Nudez...* p. 15.

⁸³⁰ AGAMBEN, G. “Acredito na ligação entre filosofia e poesia” – Entrevista concedida a Antonio Gnoli... s/p.

⁸³¹ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo Sacer, II, 2]...* p. 274.

⁸³² AGAMBEN, G. *Arte, Inoperatividade, Política*. Trad. Simoneta Neto. In: AGAMBEN, G.; MARRAMAO, G.; RANCIÈRE, J; SLOTERDIJK, P. *Política/Politics: Crítica do contemporâneo - Conferências Internacionais Serralves 2007*. Coord. Rui Mato Cardoso. Porto: Fundação Serralves, 2008, p. 49.

Em *O reino e a glória*, Agamben esclarece que “o sujeito poético não é o indivíduo que escreveu [...] poesias, mas o sujeito que se produziu no momento em que a língua foi tornada inoperosa, ou seja, em que se tornou, nele e por ele, puramente dizível”.⁸³³ Ser um poeta, diz o filósofo, “significa estar total e desamparadamente entregue a sua própria impotência”.⁸³⁴ Apenas no ponto em que conseguimos “fazer experiência da nossa própria impotência nos tornamos capazes de criar, nos tornamos poetas”.⁸³⁵ Acrescenta que “o mais difícil, nesta experiência, não são o nada e as suas trevas, nas quais também muitos ficam para sempre aprisionados - o mais difícil é sermos capazes de anular este nada para fazer ser, do nada, alguma coisa”.⁸³⁶

Somente a pura dizibilidade pode permitir a constituição de um ingovernável, o qual aponta para uma experiência inoperosa da palavra, “que – sem se ligar denotativamente às coisas e sem valer ela mesma como uma coisa, sem permanecer indefinidamente suspensa na sua abertura e sem se fechar no dogma – se apresenta como uma pura e comum potência do dizer, capaz de um uso livre e gratuito do tempo e do mundo”.⁸³⁷ Agamben elege como exemplo desse ingovernável, “sobre o qual pode fracassar o poder na sua figura de governo”,⁸³⁸ e da capacidade de encarnar a pura potência, que pensa a si mesma, a figura de Bartleby, escritor da peça literária de Herman Melville. Em *Bartleby*, vários dos conceitos (e das aporias) que estivemos a investigar expressam-se de maneira particularmente esclarecedora. A personagem caracteriza-se por responder a todas as ordens a ele dirigidas com a expressão “*I would prefer not to*”. Sublinha-se que ao afirmar “irredutivelmente que prefere não fazer algo, [Bartleby] não está dizendo que não queira fazê-lo, mas que prefere não”.⁸³⁹ Assim, a potência é emancipada de sua relação com a vontade e a necessidade, de modo a revelar a aporia da metafísica da vontade e, por conseguinte, da ontologia da operatividade, uma vez que “a vontade é a forma que o ser toma na ontologia do comando e da operatividade”.⁸⁴⁰ O escritório de Bartleby é, para o filósofo italiano, “um laboratório no qual a potência [...] prepara o

⁸³³ AGAMBEN, G. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo...* p. 274.

⁸³⁴ AGAMBEN, G. *Resistance in Art. Lecture on the European Graduate School...* s/p.

⁸³⁵ AGAMBEN, G. *Bartleby, escrita da potência*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007, p. 24.

⁸³⁶ *Ibidem*.

⁸³⁷ AGAMBEN, G. *O tempo que resta: Um comentário a Carta aos Romanos...* p. 154.

⁸³⁸ AGAMBEN, G. *Metropolis...* p. 4

⁸³⁹ VICENZI, Glenda. *Inoperosidade e forma-de-vida: notas sobre a política sem soberania em Giorgio Agamben*. Cadernos do Seminário da Pós, v. 1, n. 1, 2017, p. 8.

⁸⁴⁰ AGAMBEN, G. *Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]...* p. 132.

experimento no qual, desligando-se do princípio de razão, se emancipa tanto do ser como do não-ser e cria a sua própria ontologia”.⁸⁴¹

Em *A ideia da prosa*,⁸⁴² obra publicada em 1985, Agamben afirma que a natureza própria de Bartleby é a do limbo, no qual se encontra a raiz do seu “preferia não”, movimento que desfaz, a um só tempo, toda a razão humana e divina. Permanecem no limbo, segundo a teologia cristã, as crianças não batizadas, mortas unicamente com o pecado original, juntamente com os dementes e os pagãos justos. Lá, não se submetem a uma pena aflitiva, apenas a uma pena privativa: a perpétua carência da visão de Deus. Como não detêm o conhecimento sobrenatural dado pelo batismo, não sabem que são privadas do bem supremo. Assim, tal carência, diz Agamben, transforma-se em alegria natural: não há sofrimento com o esquecimento de Deus pois elas “desde sempre já o esqueceram”.⁸⁴³ Aqui, em um movimento perspicaz, Agamben toma o esquecimento, o abandono divino, apontado pela teologia como o mais severo dos castigos, como aquilo que dá lugar à alegria natural daqueles que “não sabem, nunca saberão, nada de Deus”.⁸⁴⁴

Como as cartas que permaneceram sem destinatário ao final do conto *Bartleby*, os habitantes do limbo permanecem sem destino. Assim, “nem bem aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, eles são plenos de uma alegria para sempre não destinável”;⁸⁴⁵ representam a objeção mais radical à ideia de redenção e são alegres precisamente por não terem um destino a cumprir, mas viverem no puro abandono do ser.

Essa condição guarda imensa similitude com a “alegria indizível”⁸⁴⁶ de experimentar a “solidão sem Deus” exprimida pelo poeta italiano Giorgio Caproni em seu poema *Res Amissa* (“coisa perdida”, em latim), inserido em coleção póstuma publicada em 1991, à qual o texto *Desapropriada maneira*, de Agamben, serve como prefácio. Nesse texto, o filósofo afirma que a “ateologia poética da modernidade”, a qual teria nascido com Hölderlin, chega, na obra de Caproni, “ao seu êxito extremo - ao seu colapso”.⁸⁴⁷ Isso porque

Enquanto a infidelidade hölderliniana fazia questão precisamente que ‘a memória dos celestes não findasse’, aqui domina uma sóbria ‘decisão de abrir mão’, típica de

⁸⁴¹ AGAMBEN, G. *Bartleby*, escrita da potência. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007, p. 32.

⁸⁴² AGAMBEN, G. *Ideia da Prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999, p. 69-71.

⁸⁴³ *Ibidem*, p. 71.

⁸⁴⁴ *Ibidem*, p. 70.

⁸⁴⁵ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem...* p. 14.

⁸⁴⁶ Não por acaso, a mesma expressão usada na Primeira Epístola de Pedro como evidência da plenitude da graça: “a quem, não havendo visto, amais; no qual, não vendo agora, mas crendo, exultais com *alegria indizível* e cheia de glória”. In: 1 Pedro 1,8 – Versão João Ferreira de Almeida Revista Atualizada (ARA). Disponível em <http://biblia.com.br/joaoferreiraalmeidarevistaatualizada/1-pedro/>. Acesso em: 20 de outubro de 2017.

⁸⁴⁷ AGAMBEN, G. *Desapropriada maneira...* p. 28.

Ligúria, em que também o *páthos* ateológico é definitivamente posto de lado e a memória dos divinos e dos humanos se eclipsa, deixando o campo livre a uma paisagem agora já completamente vazia de figuras. Por isso Caproni conseguiu exprimir, sem sombra de nostalgia ou de nihilismo, talvez mais do que qualquer outro poeta contemporâneo, o *ethos* e, quem sabe, quase a *Stimmung* da ‘solidão sem Deus’. [...] **Irrespirável, para a maioria. Dura e incolor como um quartzo. Preta e transparente (e cortante) como a obsidiana. A alegria que ela pode dar é indizível. É o ádito – cortada de vez toda esperança – para todas as liberdades possíveis.**⁸⁴⁸

O aludido poema trata da busca de um bem perdido (identificável, pelo poeta, com a Graça divina), que se guardou com tanto cuidado “a ponto de esquecer depois não apenas o lugar onde foi colocado, mas a própria natureza exata de tal objeto”.⁸⁴⁹ Em um trecho, diz: “todos (sem lembrar de quem) / recebemos um dom precioso / e tão ciosos o escondemos que não lembramos onde e até mesmo de que dom se trata”.⁸⁵⁰ Assim, por estar irrecuperavelmente guardada, graça e natureza humana tornam-se indistinguíveis, o que significa não menos que a ruína da noção de pecado. A Igreja sustenta, de modo firme, o caráter essencialmente amissível (do latim *amittere*, “que se pode perder”) da graça, ou seja, a sua perda através do pecado. O resultado do gesto de Caproni, diz Agamben, é surpreendente: “ao identificar drasticamente, na figura da *res amissa*, graça e natureza [...] torna caducas as distinções categoriais nas quais se fundam a teologia e a ética ocidentais”.⁸⁵¹

Se, para Agamben, o judaísmo pode ser definido como “uma reflexão obstinada sobre a situação paradoxal que resulta do querer estabelecer relações jurídicas com Deus”⁸⁵² – definição que poderia ser mantida, em boa medida, para o cristianismo –, a ateologia poética de Caproni, fornece, pelo oblívio de tais relações, a permissão para “adentrar regiões de cada vez maior desapropriação entre o homem e Deus”.⁸⁵³ A *res amissa* é, justamente, o símbolo paradigmático da impropriedade,⁸⁵⁴ porquanto se afigura “não no sentido da *res derelicta* (que, de acordo com os juristas romanos, se torna novamente objeto de propriedade no instante em que alguém a recolhe), mas no de algo que permanece para sempre inapropriável”.⁸⁵⁵

O homem, como ser de pura potência, lançado na absoluta contingência pelo esquecimento de Deus e de sua promessa de salvação, pela desativação do dispositivo teológico

⁸⁴⁸ Ibidem, p. 30.

⁸⁴⁹ Ibidem, p. 26.

⁸⁵⁰ Ibidem, p. 26-27.

⁸⁵¹ Ibidem, p. 28.

⁸⁵² AGAMBEN, G. O tempo que resta... p. 137.

⁸⁵³ AGAMBEN, G. Desapropriada maneira... p. 30.

⁸⁵⁴ “A *res amissa* não passa da inapropriabilidade e da infigurabilidade do bem (seja isso, por sua vez, graça ou natureza, vida ou linguagem, ou mesmo liberdade)”. In: AGAMBEN, G. Desapropriada maneira... p. 31.

⁸⁵⁵ Ibidem.

que articula criação e salvação como dois polos da ação divina e humana,⁸⁵⁶ é “insalvável”. Agamben explica que insalvável “é a obra em que criação e salvação, ação e contemplação, operação e inoperosidade insistem sem resíduos e a cada instante no mesmo ser (e no mesmo não-ser)”.⁸⁵⁷ Com efeito, “propriamente insalvável é, de fato, a vida na qual não há nada a salvar e contra ela naufraga a poderosa máquina teológica da *oikonomia* cristã”.⁸⁵⁸ E é apenas aí que tem início, própria e simplesmente, a vida humana,⁸⁵⁹ que, mantendo-se serenamente em relação com a sua latência, torna-se livre para o possível.⁸⁶⁰

Por fim, citamos o professor Selvino José Assmann, que eximamente arrematou sua obra *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*⁸⁶¹ com o que, sem dúvida, pode ser assinalado como uma vertiginosa recapitulação (*anakephalaíosis*) do pensamento de Agamben, aquela operação que, por excelência, excede qualquer cronologia e apresenta-se como exigência à apreensão do presente.

Agamben, por seu turno, nos propõe partir de uma concepção de vida lançada originariamente na imanência absoluta, tomá-la como arte no tempo que nos resta, no tempo de agora. A arte se apresenta assim, como o substrato ontológico, político e ético a partir da qual podemos, no tempo de agora, retomar o mundo e a vida sobre outras possibilidades e potencialidades. [...] Dessa forma, no tempo que nos resta o que importa fazer é desvencilharmo-nos dos dispositivos de produção de subjetividades. Ou seja, paralisar a máquina antropológica, biopolítica, governamental e econômica que suga incessantemente as energias vitais, impedindo o desabrochar de experiências vitais em jogo na conformação de um mundo que possa se apresentar potencialmente como arte.⁸⁶²

⁸⁵⁶ AGAMBEN, G. *Nudez...* p. 12.

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁸⁵⁸ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem...* p. 14.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁸⁶⁰ AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal...* p. 142.

⁸⁶¹ Escrita em coautoria com o professor Sandro Luiz Bazzanela.

⁸⁶² BAZZANELA, Sandro L.; SELVINO J. ASSMANN. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013, p. 201.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agamben afirma que toda obra é, em essência, fragmento. O processo criativo excede qualquer obra e é exatamente isso que define a sua potência. Uma obra não pode ser concluída, apenas abandonada. O que é concluído torna-se somente cinzas e sepulcro de uma obra. A não-obra, aquilo que não passa ao ato, à escrita, é, certamente, o mais relevante. É sobre esse excedente que toda investigação filosófica deve se concentrar; ele, significativamente, confunde-se com a vida de cada autor, com a sua inoperosidade.

O filósofo italiano, em diversas oportunidades, afirma que o livro por ele nunca escrito é o mais importante. Se, neste trabalho, analisamos de modo não cronológico o conjunto da obra agambeniana, redigido em um período de quase seis décadas, foi, precisamente, com o objetivo de visualizar tal excedente. Não para tentar dele extrair conclusões, mas para ser por ele afetado. A filosofia, para manter-se como tal, deve permanecer como puro meio. As relações com ela estabelecidas merecem tomar a forma de um corpo a corpo entre o vivente e a potência do pensamento; e quando realmente há pensamento, não se pode dele sair ileso. Retirar conclusões de um pensamento designa um procedimento de instrumentalização, incompatível com a proposta agambeniana.

A inaptidão para verdadeiramente afetar-se por um pensamento, na qualidade de profundo desamparo e desespero pela própria impotência, corresponde não apenas à impossibilidade de qualquer criação, mas, provavelmente, à mais perigosa despotencialização dos homens. A perda da capacidade de vulnerabilizar suas certezas representa a ruína de toda filosofia; e os modos de vida que daí se seguem indicam a completa suscetibilidade a qualquer governo, ordem, mito ou mistério.

O pensamento de Agamben alerta sobre a necessidade de pensar de um novo modo a relação entre potência e ato, entre o possível e o real. Diante dessa dicotomia, a resistência aparece como a capacidade de des-criar o real. Ela não se situa em qualquer obra, mas na des-obra, na força de impedir a passagem ao ato. E, por isso mesmo, é fraca, é passiva, é paixão (no sentido etimológico de padecimento, passividade). Contra toda privatização da palavra e da verdade, a filosofia aparece, precisamente, como a “*philia*”, a paixão, o amor pela verdade, o qual apenas pode sobreviver diante da consciência da impossibilidade de reduzi-la ao dogma.

A Agamben interessa conceber um não-lugar em que a potência não desapareça, mas se mantenha e “dance” no ato, ou seja, estabeleça uma relação de pura gestualidade (medialidade).

Em termos políticos, trata-se de pensar um poder constituinte que nunca se dissolva em poder constituído. Sua alternativa aponta para uma política das formas de vida, de uma vida que jamais seja separável da sua forma, que nunca seja vida nua (aquela sob cuja exclusão inclusiva se fundamenta o poder soberano). Quando o poder assume a vida como objeto (como acontece de modo paradigmático na biopolítica moderna), apenas formas de vida podem apresentar-se como resistência, como já havia sugerido o filósofo Gilles Deleuze.

Diferente da tradição de esquerda que lamentavelmente atém-se a abstrações jurídicas (como os direitos humanos) e econômicas (como a força de trabalho e a produção), Agamben lança como tarefa à política que vem conceber uma forma de vida que se funde não na ação e na propriedade, mas no uso. Ao autor, importa pensar uma vida absolutamente contrária aos modos de vida determinados pela economia, orientados à produção e ao consumo e ingenuamente crentes em benefícios da produtividade e do trabalho. Ao deslumbrarem-se com as possibilidades do que podem ser, os homens estão a deixar de perceber (ou de se afetar com) o que não lhes é lícito não ser. Um dos grandes méritos da genealogia agambeniana é explicar por que a ampliação inaudita da esfera daquilo que os homens não podem não ser vem a aparecer como a característica decisiva da modernidade.

Vimos que o trono vazio é o símbolo paradigmático do poder soberano, que escancara sua ilegitimidade. O vácuo no cerne da soberania carrega, todavia, uma possibilidade positiva. Ele corresponde à inoperosidade fundamental da humanidade; é a partir dela que pode ser pensada uma via de fuga ao governo. Pensar o homem como ser constitutivamente inoperoso, ser de pura potência, desprovido de toda essência, destino, vocação histórica ou espiritual, é exatamente o que permite a existência da ética e da política, as quais se situam como dimensões da pura possibilidade. Agamben insiste na importância de reconhecer que aquilo que o homem é e tem de ser é o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência.

Se considerarmos que as ciências política e econômica ainda falam com um vocabulário herdado da teologia, e que as categorias da linguagem condicionam as categorias do pensamento, torna-se patente a necessidade de repensar tais ciências desde os seus fundamentos. A economia política vem a constituir-se como a racionalização social da *oikonomia* providencial. Se no paradigma da providência, Deus governa e administra o mundo, desde as coisas grandes até as pequenas, com um gesto oculto da mão (como aparece nos relatos de Agostinho e Tomás de Aquino), na economia moderna, isso permanece na forma da “mão invisível”, metáfora de origem teológica utilizada por Adam Smith. A naturalização de instituições sociais aparece, em ambos os casos, na mesma medida: a sacralização da *oikonomia* divina e da economia moderna exige, desde o princípio, a matabilidade das vidas humanas.

A via de fuga agambeniana aponta, então, para a necessidade da elaboração, no tempo de agora, de formas-de-vida plenamente profanas, insalváveis, ingovernáveis, não subordinadas a qualquer direito e soberania, conscientes de sua potência e de sua impotência e, finalmente, capazes do uso inoperoso dos corpos, da língua e do intelecto. Se a promessa de salvação encontra sua representação paradigmática na perfuração das mãos do Messias, uma vida absolutamente profana e insalvável é aquela capaz de seguir a, cada vez mais, perfurar (exceder) as “mãos invisíveis” que continuam a nos governar. É apenas esta a exigência do tempo que nos resta: escapar das mãos que agarram, *ēx manus capere*, emancipar-se.

"Vem por aqui" — dizem-me alguns com os olhos doces
 Estendendo-me os braços, e seguros
 De que seria bom que eu os ouvisse
 Quando me dizem: "vem por aqui!"
 Eu olho-os com olhos lassos,
 (Há, nos olhos meus, ironias e cansaços)
 E cruzo os braços,
 E nunca vou por ali...

Se ao que busco saber nenhum de vós responde
 Por que me repetis: "vem por aqui!"?

Prefiro escorregar nos becos lamacentos,
 Redemoinhar aos ventos,
 Como farrapos, arrastar os pés sangrentos,
 A ir por aí...
 Se vim ao mundo, foi
 Só para desflorar florestas virgens,
 E desenhar meus próprios pés na areia inexplorada!
 O mais que faço não vale nada...

Ide! Tendes estradas,
 Tendes jardins, tendes canteiros,
 Tendes pátria, tendes tetos,
 E tendes regras, e tratados, e filósofos, e sábios...
 Eu tenho a minha Loucura!
 Levanto-a, como um facho, a arder na noite escura,
 E sinto espuma, e sangue, e cânticos nos lábios...

Ah, que ninguém me dê piedosas intenções,
 Ninguém me peça definições!
 Ninguém me diga: "vem por aqui!"
 A minha vida é um vendaval que se soltou,
 É uma onda que se alevantou,
 É um átomo a mais que se animou...
 Não sei por onde vou,
 Não sei para onde vou
 Sei que não vou por aí!

(José Régio, "Cântico negro")

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. “**A anarquia de Pasolini**” – Entrevista concedida a Valeria Montebello. Trad. Davi Pessoa. Revista IHU Online. Ed. 504. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6853-a-anarquia-de-pasolini-vista-pelo-amigo-agamben>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

_____. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. “**A crise infundável como instrumento de poder**” – Entrevista concedida a Dirk Schümer. Trad. Artur Renzo. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24 de maio de 2013. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/07/17/a-crise-infundavel-como-instrumento-de-poder-uma-conversa-com-giorgio-agamben/>. Acesso em: 29 de outubro de 2017.

_____. “**A democracia é um conceito ambíguo**” – Entrevista concedida a Anastasia Giamali e Dimosthenis Papadatos-Anagnostopulos. *Doppiozero*, Atenas, 17 de novembro de 2013. Trad. Selvino José Assmann. Blog da Boitempo, 4 de setembro de 2014. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>. Acesso em: 02 de novembro de 2017.

_____. “**A Europa precisa colapsar**” – Entrevista concedida a Iris Radisch. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Revista Profanações, v. 3, n. 1, 2016.

_____. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. “**A política da profanação**” – Entrevista concedida a Vladimir Safatle. Caderno Mais!, Folha de São Paulo, 18 de setembro de 2005.

_____. **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Trad. Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. “**Acredito na ligação entre filosofia e poesia**” – Entrevista concedida a Antonio Gnoli. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. *Diritti Globali*, 15 de maio de 2016. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com.br/2016/05/acredito-na-ligacao-entre-filosofia-e.html>. Acesso em: 23 de outubro de 2017.

_____. **Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV, 1]**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **Arqueologia da obra de arte**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Princípios – Revista de Filosofia, v. 20, n. 34, p. 349-361, 2013.

_____. **Bataille e o paradoxo da soberania**. Trad. Nilcéia Valdati. Outra travessia, n. 5, 2005, p. 91-94.

_____. **Benjamin e o capitalismo.** Trad. Selvino José Assmann. Original: *Benjamin e il capitalismo. Lo Straniero. Maggio*, n. 155, 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 26 de setembro de 2017.

_____. **Categorias italianas: estudos de poética e literatura.** Trad. Carlos Eduardo Schmidt Capela; Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

_____. **Cristianismo como religião: a vocação messiânica.** Trad. Moisés Sbardelotto. *Il Regno*, n. 22, 2009. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/174-noticias/noticias-2010/567993-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 14 de setembro de 2017.

_____. **“Da teologia política à teologia econômica” – Entrevista concedida a Selvino José Assmann.** *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*, v. 2, n. 2, p. 1-11, 2005.

_____. **“Democracia e pós-ideologia se elidem” – Entrevista concedida a Roberto Andreotti e Federico De Melis.** *Revista IHU Online*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2008. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/12818-democracia-e-pos-ideologia-se-elidem-entrevista-com-giorgio-agamben>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

_____. **Desapropriada maneira.** In: *A coisa perdida*. Agamben comenta Caproni. Trad. Aurora Fornoni Bernardini. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011, p. 25-40. Original: *Disappropriata maniera* - Prefácio a *Res amissa*. In: CAPRONI, G. *Res amissa*. Milão: Garzanti, 1991, p. 7-26.

_____. **“Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro” – Entrevista concedida a Peppe Salvà.** Trad. Selvino José Assmann. *Ragusa News*, 16 de agosto de 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Acesso em: 29 de novembro de 2017.

_____. **“Do desastre nos salvará a vileza de Pulcinella” – Entrevista concedida a Alessandro Leogrande.** Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Página 99, 21 de novembro de 2015, p. 24-25.

_____. **El fuego y el relato.** Trad. Ernesto Kavi. Madrid: Sexto Piso, 2016.

_____. **El hombre sin contenido.** Trad. Eduardo Margareto Korhmann. ISBN: 978-84-89779-62-4. Depósito legal: B-7854-2005. España: Áltera, 2005.

_____. **“Em que cremos? Redescubramos a ética” – Entrevista concedida a Franco Marcoaldi.** Trad. Selvino José Assmann. *La Repubblica*, Roma, 08 de fevereiro de 2011.

_____. **Entrevista concedida a Flávia Costa.** Trad. Susana Scramim. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18, n. 1, p. 131-136, jan-jun/2006.

- _____. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Estado de exceção e genealogia do poder**. Trad. Daniel Arruda Nascimento. Revista brasileira de estudos políticos, v. 108, 2014.
- _____. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. 2 ed. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- _____. **Medios sin fin: notas sobre la política**. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. ISBN: 84-8191-358-8. Depósito legal: V-5217-2000. Espanã: Pre-textos, 2001.
- _____. **Metropolis**. Conferência no Seminário *Metropoli/Moltitudine*, 11 de novembro de 2006, *Università Iuav di Venezia*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. SOPRO – Panfleto Político Cultural, n. 26. Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2010. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/metropolis.html>. Acesso em: 2 de novembro de 2017.
- _____. **Movimento**. Trad. Selvino José Assmann. Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis, v.3, n. 1, jan-jul/2006. Acesso em: 10 de setembro de 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/748/10830>.
- _____. **Nota liminar sobre o conceito de democracia**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Original: *Note liminaire sur le concept de démocratie*. In: *Démocratie, dans quel état?* Paris: *La Fabrique*, p. 9-13, 2009. Acesso em: 07 de setembro de 2017. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com.br/2011/03/nota-liminar-sobre-o-conceito-de.html>.
- _____. **Nudez**. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- _____. **O aberto: o homem e o animal**. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- _____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. **O que é um dispositivo?**. Trad. Nilcéia Valdati. Outra travessia, n. 5, 2005.
- _____. **O que é um mistério?**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. SOPRO – Panfleto Político Cultural, n. 63. Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2011. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n63scribd.pdf>. Acesso em: 5 de novembro de 2017.
- _____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer III)**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo Sacer, II, 2]**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. **O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)**. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. **O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos**. Trad. Davi Pessoa, Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. **O uso dos corpos [Homo sacer IV, 2]**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos**. Trad. Silvana de Gaspari; Patricia Peterle. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

_____. **“O pensamento como coragem” – Entrevista concedida a Juliette Cerf**. Trad. Cesar Sanson. Revista IHU Online. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2014. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/533322-agamben-o-pensamento-como-coragem>. Acesso em: 9 de setembro de 2017.

_____. **Opus dei: Arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]**. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Pilatos e Jesus**. Trad. Silvana de Gaspari; Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **Por uma teoria do poder destituente**. Trad. Coletivo de Tradutores Vila Vudu. Palestra pública em Atenas, 16 de novembro de 2013. Disponível em: <http://www.tlaxcala-int.org/article.asp?reference=15402>. Acesso em: 17 de outubro de 2017.

_____. **Profanações**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Resistance in Art**. Lecture on the European Graduate School. Suíça, Agosto de 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=one7mE-8y9c>. Acesso em: 5 de outubro de 2017.

_____. **“Segurança e democracia liberal” – Entrevista concedida a Elysa Tomazi**. Trad. Fabio Milazzo. *La Stampa*, 27 de novembro de 2007. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/entrevistaagamben.html>. Acesso em: 6 de outubro de 2017.

_____. **Se la feroce religione del denaro divora il futuro**. *La Repubblica*, Roma, 16 de fevereiro de 2012. Acesso em: 2 de novembro de 2017. Disponível em: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divora.html>.

_____. **Signatura rerum. Sobre el método**. Trad. Flavia Costa; Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2008.

_____. **Stasis: Civil war as a political paradigm (Homo Sacer, II, 2)**. Trad. Nicholas Heron. California: Stanford University Press, 2015.

_____. **Terrorismo ou tragicomédia**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. SOPRO, n. 2, fevereiro de 2009. Ed. Cultura e Barbárie. Original: *Terrorisme ou tragi-comédie. Libération*, 18 de novembro de 2008. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n3.pdf>. Acesso em: 2 de novembro de 2017.

_____. **The Archaeology of Commandment**. Lecture on the European Graduate School. Suíça, 18 de novembro de 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T4MjMj4S4B8>. Acesso em: 7 de novembro de 2017.

_____. **TIQQUN, o retorno: apresentação de lançamento de “TIQQUN, Contributions à la guerre en cours”**. *Lavoir Moderne Parisien*, 19 de abril de 2009. Trad. Erick Corrêa. SOPRO, n. 39, novembro de 2010. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n39.pdf>. Acesso em: 2 de novembro de 2017. Vídeo original em: <https://www.youtube.com/watch?v=Me0gcIqDvA0>.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Org. Michael Löwy. Trad. Nélío Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Teses sobre o conceito de história**. In: Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BOLTON, Rodrigo Karmy. **Glória e uso: Giorgio Agamben e a crítica ao presente**. Conferência proferida em 23 de maio de 2017 no VI Colóquio Internacional IHU – Política, economia, teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ozicUrhlv0M>. Acesso em: 10 de setembro de 2017.

BRASIL. **Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal**. Rio de Janeiro, 7 de dezembro de 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm. Acesso em: 20 de outubro de 2017.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DICKINSON, Colby; KOTSKO, Adam. **“Agamben e o repensar da teologia a partir de seus fundamentos” – Entrevista concedida a Márcia Junger**. Revista IHU Online. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-entrevistas/523711-agamben-e-a-teologia-todo-o-projeto-da-teologia-precisa-ser-repensado-a-partir-de-seus-fundamentos-entrevista-especial-com-colby-dickinson-e-adam-kotsko>. Acesso em: 29 de setembro de 2017.

FERREIRA Filho, Manoel G. et. alli. **Liberdades Públicas**. São Paulo: Saraiva, 1978. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-anteriores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9->

1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html. Acesso em: 13 de outubro de 2017.

FLECK, Amaro. **O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação.** *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, v. 11, n. 1, p. 141-158, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A vida dos homens infames.** In: Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 203-222.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976).** Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Título original: *Il faut défendre la société*.

_____. **Nietzsche, la genealogía, la historia.** Valência: Pre-Textos, 1997.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. **Do Decisionismo à Teologia Política - Carl Schmitt e o Conceito de Soberania.** Covilhã: Lusofia Press, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio.** Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 243. Título original: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*.

IANNINI, Gilson. **Prefácio a "O homem sem conteúdo", de Giorgio Agamben.** In: AGAMBEN, G. *O homem sem conteúdo.* Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia medieval.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LÖWY, Michael. **"A contrapelo". A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940).** Revista Lutas Sociais (ISSN 1415-854X), n. 25-26, p. 20-28, 2011.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010. Título original: *Zur Kritik der hegelshen Rechtsphilosophie*.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. Título original: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, I, 2. Berlim: Dietz Verlag, 1982.

_____. **O Capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital.** Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAUSS, Marcel. **Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu".** In: Sociologia e antropologia. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 369-397.

MEIRA, Sílvio Augusto de Bastos. **A lei das XII tábuas: fonte do direito público e privado**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1972.

MENEGAT, Marildo. **A nova guerra total**. Texto apresentado no Seminário "Direito e Resistência" do Programa de Educação Tutorial em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 18 de setembro de 2017.

NANCY, Jean-Luc. **La Comunidad Inoperante**. Trad. Juan Manuel Garrido Wainer. Santiago (Chile): Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006. Título original: *Die Fröhliche Wissenschaft*.

_____. **Além do bem e do mal, ou Prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Título original: *Jenseits von Gut und Böse*.

OLIVEIRA, Cláudio. **Agamben, um filósofo para o século 21**. In: CULT – Revista Brasileira de Cultura, n. 180, 2013.

PELBART, Peter Pál. **A potência de não: linguagem e política em Agamben**. Revista Literária Polichinello, v. 20, 2009.

PICH, Santiago. **Extra corporem nulla salus: a encruzilhada entre o corpo, secularização e cura no neopentecostalismo brasileiro**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Orientação: Prof. Dr. Selvino José Assmann. Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, 2009.

PIQUÉ, Jorge Ferro. **Linguagem e realidade: uma análise do Crátilo de Platão**. Revista Letras – Universidade Federal do Paraná, v. 46, 1996, p. 171-182.

POGGIO, Rosauta Maria Galvão Fagundes. **Aspectos da gramaticalização na história das preposições do latim ao português**. Revista do GELNE, v. 4, n. 2, p. 1-7, 2016.

PRÓSPERI, Germán Osvaldo. **La máquina elíptica de Giorgio Agamben**. Revista Profanações (ISSN – 2358-6125), v. 2, n. 2, p. 62-83, jul/dez 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/945/580>. Acesso em: 10 de setembro de 2017.

RAMOS, Pedro Hussak Van Velthen. **Sobre "A comunidade que vem" de Giorgio Agamben. Ética e alteridade**. Seropédica: EDUR – Editora Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010.

RAMPAZZO, Lino. **A formulação do conceito de pessoa na teologia patrística: base para o reconhecimento dos direitos humanos**. IX Mostra de Produção Acadêmica do Centro Universitário Salesiano de São Paulo, 2009.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. **El mesianismo agambeniano entre Cacciari y Zizek - Una arqueología del katéchon**. Revista Profanações, v. 3, n. 2, p. 4-30, 2016.

_____. **“Nenhum sistema político funciona sem o elemento glorioso” – Entrevista concedida a Márcia Junges.** Trad. Henrique Denis Lucas. Revista IHU Online. Ed. 505. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6879-nenhum-sistema-politico-funciona-sem-o-elemento-glorioso>. Acesso em: 27 de setembro de 2017.

SALVETTI, Ésio Francisco. **A comunidade que vem: uma tarefa ética em Giorgio Agamben.** Profanações, v. 1, n. 2, p. 48-69, 2014.

SCHMITT, Carl. **El nomos de la tierra – En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”.** Trad. Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2005. Título original: *Der nomos der erde im Volkerrecht des jus publicum europaeum*.

_____. **Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la Unidad Política.** Trad. Joseba Miren García Celada, Miguel Cobos Gómez de Linares. *Eunomia - Revista en Cultura de la Legalidad*, n. 12, abril-septiembre/2017, p. 306. Título original: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg: *Hanseatische Verlagsanstalt*, 1933.

_____. **Teologia política – Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: A crise da democracia parlamentar.** Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996. Título original: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus e Politische Theologie*.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. **Falar é jurar: considerações sobre o sacramento da linguagem a partir do pensamento de Giorgio Agamben.** Profanações, v. 1, n. 1, p. 154-173, 2014.

VICENZI, Glenda. **Inoperosidade e forma-de-vida: notas sobre a política sem soberania em Giorgio Agamben.** Cadernos do Seminário da Pós, v. 1, n. 1, 2017.

_____. **Inoperosidade e Soberania: o problema do político em Giorgio Agamben.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Orientação: Prof^ª. Dr^ª. Jeanine Nicolazzi Phillipi. Florianópolis, 3 de julho de 2015.

VILLINGER, Ingeborg. **Uma esfera pública em decomposição e dominada por sentimentos: Entrevista concedida a Márcia Junges.** Trad. Walter O. Schlupp. Revista IHU Online. Ed. 505. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6873-uma-esfera-publica-em-decomposicao-e-dominada-por-sentimentos>. Acesso em: 29 de setembro de 2017.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Trad. Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.